

LA
ONTRARREVOLUCION

THOMAS MOLNAR

UNION EDITORIAL, S. A.

Thomas Molnar

La contrarrevolución

Unión Editorial, S. A.

Esta obra ha sido publicada en inglés con el título *The Counter Revolution* (1969) y en francés con el de *La Contre-révolution* (1972).

Traducción española de BENITO HERRERO.

Avenida de América, 32. Madrid-2 (España).

Depósito legal: M. 12.611-1975 - I. S. B. N. 84-7209-034-5

HEROES, S. A. Torrelara, 8. MADRID-16. Printed in Spain

PROLOGO A LA EDICION ESPAÑOLA

Sería erróneo pensar que el conflicto entre la Revolución y la Contrarrevolución puede concluir en forma visible y constatable: la historia, lo mismo que la política, no es una obra de teatro con sus actos y el telón al final. Los fenómenos se modifican casi insensiblemente, y sólo el historiador llegado más tarde es capaz de desentrañar verdaderamente los movimientos de ideas, su posible victoria o derrota.

Aun cuando este libro fue escrito en 1969, no creo que los análisis que contiene tengan que sufrir modificación esencial. Por el contrario, la revolución (pues la hubo) de 1968 manifiesta palmariamente la exactitud de mi tesis: el cuasi-monopolio de la izquierda y de la ultraizquierda sobre los medios de comunicación, dominando el espíritu y la imaginación de la intelligentsia que fabrica las revoluciones. Análogamente, los contrarrevolucionarios, que fueron sorprendidos, no supieron cómo reaccionar. Sus análisis fueron, ciertamente, los más lúcidos. Dieron incluso razón de los acontecimientos que iban a producirse. Pero una verdadera acción contrarrevolucionaria no se produjo en absoluto. Se diría que al otro lado de la barricada no hay nadie, o por lo menos que sólo está el Estado democrático y liberal, incapaz de defenderse. Este Estado, cuyo interés, se diría, es exclusivamente económico, deja hacer a los revolucionarios y trata de neutralizarlos adoptando sus slogans, su objetivos e incluso sus reivindicaciones. De este modo, el Estado se desliza a un ritmo acelerado (tras cada revolución sedicente abortada) hacia la anarquía, tanto menos evitable cuanto que el poder estatal aporta a ello lo que queda de autoridad y energía.

¿Significa esto que asistimos a la agonía de toda acción revolucionaria? Creo que no. Lo que falsea nuestra perspectiva es que las "grandes democracias occidentales" (número que, por lo demás, se va restringiendo progresivamente) parecen haberse congelado en formas su-

peradas, a las cuales, sin embargo, con el tiempo nos hemos acostumbrado. Puesto que la contrarrevolución en el Occidente propiamente dicho parece estar agotada, salvo en el pensamiento y en la reflexión, uno se siente inclinado a concluir que nada serio se hace en el campo contrarrevolucionario. He aquí hasta qué punto somos víctimas del provincialismo occidental: mientras París, Londres o Nueva York no aprueban lo que sucede en otras partes: en Atenas, en Madrid, en Santiago de Chile, la contrarrevolución es asimilada (por los *media* de izquierda) a un *no-acontecimiento,* a un monstruo nacido muerto, a un fenómeno deplorable con el que la historia no tardará en acabar.

Sin embargo, tengamos el valor de plantear algunas preguntas aun cuando los *political scientists* debidamente acreditados ante el Espíritu de la Historia se nieguen a responder. La historia, tal como los hombres la hacen día a día, ¿debe hacerse necesariamente en las cancillerías y en las universidades de París, de Londres y de Nueva York? Las naciones y regiones subprivilegiadas (en relación con este triángulo occidental) ¿se hallan por definición fuera de la historia? ¿Es interés suyo tomar definitivamente a Occidente como modelo, y si no Occidente, Moscú, cuya ideología deriva también de pensadores occidentales? Finalmente, ¿no puede fraguarse la contrarrevolución fuera del triángulo mágico señalado: en las regiones "periféricas" - periféricas no tanto geográfica como ideológicamente?

Con esto no quiero decir que la contrarrevolución, en su estado de pureza hipotética, se esté ya instalando en las otras partes del globo. Como consecuencia de un combate de ideas —en este caso, entre revolución y contrarrevolución— los antagonistas cambian insensiblemente de forma, de objetivos, e incluso también un poco de carácter; si bien es cierto que la contrarrevolución se encuentra hoy en un número creciente de países y regiones, no podemos decir que sea necesariamente la de un De Maistre, de un Burke, de un Donoso Cortés. Pero tampoco es, por supuesto, la revolución cuya ideología y cuyas formas rechaza.

Se podría formular la contrarrevolución de nuestros días como un esfuerzo que aún busca su camino —o más bien *sus* caminos— por reacción contra la ideología revolucionaria preconizada por 1789 y por 1917 (sin mencionar otras fechas). En el mundo entero hay regí-

menes y hombres que están en vías de desembarazarse de la *democracia* tal como Washington, Londres y París se lo han impuesto, y de defenderse del *comunismo* tal como Moscú y Pekín quieren implantarlo entre ellos. No es éste el lugar para demostrar la identidad esencial de la democracia y el comunismo, su inspiración común, la derivación de uno a partir de la otra. Lo que aquí importa es comprender que a los ojos de una inmensa parte de la humanidad moderna la democracia y el comunismo representan un peligro no sólo común, sino también simultáneo, y contra el cual es preciso protegerse. ¿Debe hacerse esto en nombre de la contrarrevolución? Me abstendré de plantear el problema en una forma tan categórica, limitándome a constatar que se trata de movimientos antirrevolucionarios y que cuadran perfectamente con la naturaleza no-ideológica de lo que en este libro llamo la "contrarrevolución".

La verdadera naturaleza de estos movimientos no es, a primera vista, evidente, cabalmente por las mismas razones que hacen que la contrarrevolución casi nunca diga su nombre: la red de los *media* revolucionarios falsea nuestra perspectiva, escamotea las verdaderas motivaciones de los pueblos y de los dirigentes e impide, en definitiva, a estos pueblos y a estos dirigentes expresarse en un lenguaje que esté en armonía con sus aspiraciones. La antirrevolución se expresa a menudo en el lenguaje de la revolución, lo cual no impide que en realidad sea otra cosa.

Sin entrar aquí en un análisis que sería apasionante (y que ya hemos hecho y volveremos a hacer en otras obras), digamos, sin embargo, que los regímenes auténticamente nuevos que están surgiendo son reacciones contra aquellos regímenes —democráticos y comunistas— que vienen imponiéndose desde hace un siglo, y especialmente desde 1945. Desde España a Indonesia, desde Irán a Brasil, desde Egipto a Chile, los pueblos se desentienden de una u otra de estas dos formas occidentales, o bien de ambas a la vez (España, en 1936; Brasil, en 1964; Chile, en 1973, etc.). Este fenómeno, por lo demás, merecería algo distinto de la condena, el silencio, el análisis defectuoso realizado en nombre de los principios jacobinos o bolcheviques. Se trata, en mi opinión, de comprender que la democracia no es sólo un método de representación popular, sino más bien una ideología de contestación

permanente que se instala a todos los niveles de la sociedad, desde la familia y la empresa hasta la Iglesia, la Universidad y los tribunales, en toda la vida cultural, moral y comunitaria. He aquí un lujo que la mayor parte de los pueblos no puede permitirse, ante todo porque descompone y anarquiza a la sociedad destruyendo la noción del bien común y el mínimo de consenso sin el cual no hay coexistencia entre los hombres y además porque abre el camino al comunismo que suprime las libertades de que tanto se ha abusado. Esta toma de conciencia de la nocividad de la democracia y del comunismo va acompañada de otra evidencia, la del imperialismo económico, y no sólo económico, que ejercen las grandes democracias occidentales y los países comunistas. Tampoco me ocuparé aquí del análisis de estos fenómenos, limitándome a llamar la atención del lector sobre los regímenes nuevos que han surgido desde hace cuarenta años, nacidos del rechazo de la revolución, ya sea la de 1789 o la de 1917.

Los ejemplos abundan. La España surgida de la guerra civil excluye los partidos políticos y busca otras formas de representación, menos abstractas: asociaciones, sindicatos, movimientos, etc. Chile, treinta y siete años después, repite la misma experiencia (del frente popular) y saca poco más o menos las mismas consecuencias. Entre ambas ilustraciones se sitúan decenas de otros países, de Africa, de Asia y de América del Sur. Una ojeada sobre el mapa de Europa muestra, además, que la democracia se halla bastante corroída, que se acantona en un rincón, cabalmente donde nació. ¿No tendrá esto un significado?

Los nombres que asumen la nueva realidad revolucionaria son distintos, pero designan poco más o menos la misma cosa. Régimen militar (y no ya "junta", como la prensa de izquierda suele presentarlo con cierto aire despectivo), socialismo nacionalista, régimen económico mixto, pero centralizado: tales son algunas variantes, pero que son todas conscientes de la necesidad de proteger a la nación en cuanto entidad cuasi-sagrada (contra la democracia individualista y contra el comunismo internacionalista) y de proteger al individuo contra el razonamiento falaz de que es dueño absoluto de todos sus actos o contra el razonamiento inhumano de que sólo existe como parte de un todo. En una palabra, una tras otra, las doctrinas democráticas y comunistas son rechazadas —lo que no quiere decir que sean reemplazadas por un ideal, sino solamente que no corresponden ya a una concepción equilibradora de la política.

Resumamos. Una concepción contrarrevolucionaria estrecha —que, por supuesto, rechazamos— quiere hacer en todo lo contrario de lo que ha hecho y continúa haciendo la revolución. La afirmación de De Maistre: "La contrarrevolución es lo contrario de la revolución", no es tal vez la expresión adecuada de lo que buscamos. La contrarrevolución es más la búsqueda de formas nuevas que correspondan a la convivencia de los miembros de una nación, dentro de la cual los ciudadanos puedan articular sus aspiraciones legítimas. Con la ayuda de un estado fuerte, de instituciones que cumplan sus funciones, de formas de representación limitadas. No es imposible que el estado antirrevolucionario trate ahora de nacer por doquier, habiendo aprendido en la escuela de la democracia y del comunismo —en la escuela de la revolución— lo que es preciso evitar. Si así es —como esperamos—, la reflexión contrarrevolucionaria no habrá sido inútil. Tras la cortina de humo de la revolución y de sus agencias ha servido a la teoría y a la acción políticas.

THOMAS MOLNAR

Nueva York, marzo de 1975.

Capítulo I

Apenas se iniciaron los primeros disturbios de la revolución francesa, una gran cantidad de escritores políticos y de publicistas que ejercían la crítica social se pusieron a analizar los cruciales años que precedieron y siguieron a 1789. Esta tarea fue emprendida no solamente por franceses; también se aplicaron a ella intelectuales de variadas nacionalidades: ingleses, austriacos, españoles y rusos. El interés de la mayor parte de ellos trascendía el hecho mismo de la revolución francesa para dirigirse hacia lo que Tocqueville llamaría a mediados del siglo XIX la "revolución europea"; y otros escritores, sin asignarle una denominación precisa, presentarían como la "revolución de alcance mundial". De esta forma nació un género que a mi entender se podría llamar "literatura de la revolución contemporánea", si bien tal mención —que yo conozca— jamás haya sido utilizada para una posible catalogación bibliográfica de los múltiples estudios que se han publicado sobre tal fenómeno.

Mientras lo que se conoce por el nombre de "revolución" alude a un campo de investigación relativamente bien delimitado y suficientemente explorado ya, no sucede lo mismo con lo que yo voy a llamar en esta obra la "contrarrevolución". Esta expresión no alude a un acontecimiento histórico preciso o a una serie de ellos. Podría decirse, como determinación previa a un análisis ulterior, que la "contrarrevolución" es un epílogo de la revolución, que resulta imposible asignarle una fecha de comienzo o de fin, y que supone una actitud fundamental de rechazo y desaprobación hacia hechos revolucionarios tales como el terror y la destrucción de la propiedad privada.

La contrarrevolución no ha sido nunca estudiada sistemáticamente ni como un proceso que acontece en una etapa histórica ni como actitud psicológica y moral de ciertos grupos de ciudadanos, ni como

cuerpo sistemático de doctrinas. Los historiadores se limitan a decir que han existido siempre tentativas contrarrevolucionarias, y así, por ejemplo, relatan la sublevación de la Vendée y la resistencia de Denikin y de Koltchak contra la conquista del poder por parte de los bolcheviques, pero no señalan las posibles semejanzas existentes entre estas maniobras antirrevolucionarias y otras acaecidas paralelamente; por ello rechazan con todas sus fuerzas la idea de que los campesinos y aristócratas de la Vendée se hayan inspirado en la misma filosofía.

Esto es todo lo que se piensa sobre la cuestión. Naturalmente los prestigiosos nombres que van unidos a los acontecimientos contrarrevolucionarios no son ni omitidos ni silenciados, pero estas figuras descollantes del pensamiento contrarrevolucionario no son contempladas a la luz de las relaciones que guardan entre sí ni con las grandes líneas de los acontecimientos de la historia de los dos últimos siglos. Sus obras son leídas como documentos que pueden poseer cierto interés, pero son apenas utilizadas para el estudio del significado de los hechos, del pensamiento político y de la evolución del mundo contemporáneo. Se diría que son actores aislados, que nunca han representado un papel protagonista en los dramas de la historia, y que no han estado presentes jamás en la gran avenida por la que el carro del destino transita con espléndida gloria; han sido personajes marginales y poco significativos.

Este libro tiene como objeto investigar qué es lo esencial del pensamiento contrarrevolucionario. Mi trabajo no va a ser ni una historia del mismo, ni una sucesión seriada de biografías de sus más eminentes representantes, y ni siquiera tampoco una exposición sistemática de las doctrinas que se pueden encuadrar dentro de esta expresión. Mi preocupación mayor ha sido la de sacar a la luz las verdaderas razones por las que los escritores contrarrevolucionarios han sufrido la conspiración del silencio, así como la de analizar las causas de su repetido fracaso al querer influir de manera positiva en los acontecimientos políticos, sociales y culturales de nuestra época. Estoy persuadido de que un atento examen de tales cuestiones arrojará una luz más potente sobre el fenómeno revolucionario y así podrá com-

prenderse mejor el espíritu que anima a los contrarrevolucionarios en sus esfuerzos para acabar con la edad de las revoluciones.

Ya que el presente libro debe conceder una similar atención al fenómeno revolucionario que al contrarrevolucionario, me parece necesario examinar en primer término lo que podríamos llamar los "preliminares" de 1789. Lo voy a hacer así por diferentes razones: aparte las consideraciones de orden cronológico, me parece importante examinar a los primeros teóricos de la doctrina revolucionaria en su contexto sociocultural para comprender por qué tuvieron una influencia política tan grande. La segunda razón es que todos los escritores contrarrevolucionarios, bien sean contemporáneos de tales filósofos o pertenezcan a una generación posterior, elaboraron sus teorías políticas tratando de refutar las tesis prerrevolucionarias. La tercera y principal razón es que el período que va aproximadamente desde la mitad del siglo XVIII hasta la ejecución de Luis XVI, nos hace ver con toda claridad cuál es el mecanismo de la conquista del poder por los revolucionarios y cómo se desarrolla el proceso del abandono de éste por parte de la contrarrevolución. La tesis que va a ser sostenida en estas páginas es que en todas las conquistas revolucionarias posteriores las cosas se desarrollan conforme a un esquema idéntico a lo sucedido alrededor de 1789. Así se han desarrollado las cosas invariablemente desde que sucumbió la monarquía francesa hasta el naufragio de otros órdenes políticos que desaparecieron en el curso de los siglos XIX y XX.

Se puede afirmar que en 1789 existían en Francia dos estados yuxtapuestos: uno era el de la antigua monarquía, en cuyo tejido se entrecruzaban los hilos de una trama compleja de instituciones, ideas, actitudes consagradas por el uso tradicional, leyes, privilegios y obligaciones. La monarquía tenía toda la apariencia de un edificio indestructible, firmemente cimentado en sus orígenes premedievales y que constituía un sólido pilar de la historia de Francia, con la misma importancia y legitimidad que la Iglesia católica. El otro estado era la "república de las letras", una agrupación invisible aparentemente, pero no por eso menos real, de escritores y filósofos, que —no obstante carecer de lazos institucionales y de organización— era omnipresen-

te. Esta "república" ofrecía varias paradojas: aparecía casi fantasmal, pero su influencia era muy fuerte; temía en gran manera a la persecución, pero actuaba con petulancia. Estos dos estados no eran islas rodeadas de vacío: tanto el uno como el otro, especialmente la "república de las letras", se preocupaban de reclutar adhesiones para su causa entre los miembros de la burguesía y de la nobleza, entre los financieros y los hombres de estado, los prelados franceses y los monarcas extranjeros. Tocqueville, incisivo analista de una época separada de la suya solamente por una generación, mantiene la tesis de que el éxito de tal reclutamiento estaba de antemano asegurado por el hecho de que el elemento activo social y económicamente dentro de la población, es decir, las clases medias, estaba casi enteramente marginado de la maquinaria del estado, y por consiguiente del mundo político. Taine piensa que si el estado quedó debilitado hasta en sus menores engranajes fue porque la monarquía absoluta centralizaba y retenía en Versalles a la casi totalidad de la clase dominante: unos aristócratas parásitos que vivían en medio de un lujo escandaloso y no cumplían sus funciones locales de señor, juez o prelado. Tocqueville piensa que si hubiesen participado en una mayor medida en los asuntos públicos, habrían comprendido rápidamente que la "república de las letras" estaba llevando a cabo una empresa de destrucción y estaba afanada en elaborar una fantasmagoría intelectual que tenía como condición previa la demolición del estado[1]. Como de hecho éste no tenía la intención de asociar a los elementos activos de la nobleza y de la burguesía a la administración ni al gobierno, manteniendo —además— sobre la cabeza de los ciudadanos una gravosa, arcaica y vejatoria maquinaria administrativa, las diferentes clases no integradas leían y juzgaban con agrado esta literatura subversiva, editada ante los mismos ojos de los censores que tenían por oficio garantizar el cumplimiento de la legalidad y vigilar las tentativas de subversión.

Así, a medida que el gobierno y la institución monárquica se des-

[1] "Este rebaño de escritores absurdos y visionarios —escribe Arthur Young, escritor inglés contemporáneo, en su obra *Viajes a Francia*— inundaba el país, desde sus alcobas y gabinetes de estudio, de una manera impúdica y atrevida, con teorías insensatas, hasta arruinar y destruir toda la nobleza del reino."

acreditaban, el proyecto abstracto de los filósofos adquiría autoridad y un seductor prestigio, y todo en gran parte porque, en apariencia, no tenía ni unas mínimas probabilidades de poder reemplazar el orden antiguo. El creciente éxito del monstruoso cúmulo de abstracciones no radicaba en su vigor intelectual ni en su aparente realismo; era resultado de una hipertrofiada consideración social. Esto que acabo de decir puede parecer extraño, ya que los revolucionarios de todos los tiempos están convencidos de que los dirigentes de la sociedad son enemigos naturales de cualquier reforma radical, y por lo tanto, detractores de las ideas revolucionarias, nunca precursores y propagandistas. Pero la realidad es siempre diferente y el siglo XVIII no era una excepción en esto. La nobleza, y en especial los miembros más influyentes de ella por su conversación o escritos, estaba muy lejos de sentirse alarmada por los discursos de los filósofos y por el auge de su "república". Cuando se dice que los nobles y la corte se unieron a la empresa "revolucionaria" no se incurre en ninguna exageración con respecto a la forma en que reaccionaron. Los miembros de la nobleza no tenían nada en común con el estereotipo del "dilettante" versallesco, del ridículo "petrimetre" descrito por Molière. Generalmente eran activos servidores del estado, miembros de las más altas instancias o íntimos del rey. Formaban un medio relativamente móvil dentro de una sociedad estática, habían luchado por la independencia americana, estudiado todos los temas, desde la agricultura científica hasta la constitución de los Estados Unidos. Cuando llegó la ocasión votaron, lo mismo que los clérigos descontentos y disidentes, abandonando sus privilegios de casta, con los juristas del "tercer estado".

Examinemos ahora el contenido doctrinal de la revolución, los ideales y las doctrinas forjados por los filósofos, ya que la naturaleza de estas teorías es la razón por la que su república consiguió tan rápidas y brillantes conquistas. Ellas siguen siendo, además, las que motivan, con su carga de utopía, las revoluciones de nuestros días.

Tocqueville exagera manifiestamente al escribir que tanto los filósofos como el resto de las clases medias se encontraban en la necesidad práctica de elaborar tales proyectos y tales sistemas abstractos, porque el estado no les dejaba ninguna oportunidad para desplegar

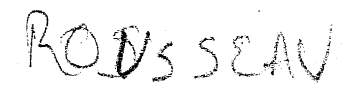
una actividad concreta e integrada, teniéndoles separados de las responsabilidades públicas y de participar en el gobierno. Al examinar después el desarrollo ulterior del movimiento revolucionario, veremos que se deja invariablemente oír de labios revolucionarios como una queja permanente que no se les deja participar en las tareas de gobierno. Y no es dudoso que los revolucionarios quieran tomar parte realmente en la gestión de los negocios públicos y que los ideólogos acepten la tarea penosa de gobernar y hacer funcionar el aparato administrativo que lleva aparejado el poder [2], pero es para destruirlo. Cuando la generación que siguió a la de los "filósofos", formada en la misma escuela de sus ideas, subió al poder (la generación de los Robespierre, Desmoulins, Saint-Just, Marat), no se contentó simplemente con participar y triunfar allí donde sus antecesores habían fracasado, sino que demolió el edificio entero y construyó en su lugar un engendro político que no tenía la menor semejanza con un gobierno bien organizado.

La mayor parte de los testimonios muestra bien a las claras que los filósofos se preocupaban muy poco de denunciar los abusos reales y de reformar con eficiencia la maquinaria del estado, distinguiendo con sensatez lo todavía aprovechable de lo que había caducado irremisiblemente. Se puede afirmar que de hecho no había ninguna relación entre las ideas de los filósofos y la real situación de Francia. Como muestra Taine, la generación de Montesquieu y de Voltaire tenía objetivos bien precisos en sus ataques contra la Iglesia y la Monarquía y en sus sátiras sobre la sociedad o en su descripción de las instituciones y costumbres, aunque las formulasen más en términos caricaturescos que de análisis objetivo. La siguiente generación, la de Diderot, Rousseau, D'Holbach, D'Alembert y Condillac, escribía sólo obedeciendo a un imperativo demoníaco: por una parte, pregonaban abiertamente la necesidad de destruir cualquier forma de estructura

[2] He aquí cómo otro inglés, que visitó varias veces Francia, Horace Walpole, describía a los filósofos hacia los años 1765-66: "¿Saben ustedes qué son los 'filósofos' y qué significa este término aquí en Francia?... En principio, la palabra se aplica poco más o menos a todo el mundo; luego, a quienes afirman ser enemigos del papismo y no tienen más que un solo objetivo: la destrucción de la religión..., tales filósofos son gentes imposibles, superficiales, arrogantes y fanáticos..., la doctrina que profesan abiertamente es el ateísmo."

social o de código moral, sin distinción; y, por otra parte, elaboraban una matemática social, alejada de la realidad, según cuyas fórmulas la nueva humanidad debía ser reconstruida. Si se estudian las revoluciones que desde entonces hasta nuestros días ensangrentaron la tierra, se descubrirá que en circunstancias históricas muy variadas las reivindicaciones revolucionarias coinciden sorprendentemente en contenido y en lenguaje, pudiendo reconocerse la huella de los filósofos ilustrados en los "gauchistes" contemporáneos. En resumen: se puede afirmar que no es responsable del nacimiento de las ideas revolucionarias el hecho de no haber participado los filósofos en el poder político, sino la utópica predisposición ideológica que les impulsaba incesantemente a formular "modelos" de sociedad ideal, creados siempre desde los presupuestos de una crítica radical de la sociedad en que vivían. Esta actitud, a primera vista, puede parecer ambigua, ya que no solamente odiaban al estado, sino a la misma sociedad. Rousseau, en su carta a Monsieur Phillopolis, escribe que la sociedad es el medio natural en el que existe la especie humana, pero natural en el mismo sentido en que lo es la decrepitud al individuo. Es decir, vivir en sociedad es un síntoma de enfermedad y decadencia. Diderot, con mayor sobriedad, en su *Supplément au voyage de Bougainville*, afirma que la historia está penetrada por un permanente conflicto entre el "hombre natural" y el "hombre artificial", este último creado por la fuerza... ¿Quién ejerce esta violencia de la cultura y de la civilización? La sociedad, a saber, los sermones de los curas, y los decretos de los reyes. Según estas teorías, el ideal no es una sociedad perfecta, sino el desarrollo del individuo. A ese extremo debe retornar la humanidad. La búsqueda nostálgica del "individuo ideal" alumbrado por la naturaleza, alienta tanto en las páginas apasionadas de Rousseau como en las más frías y analíticas del psicólogo Condillac. Así se multiplican con profusión las descripciones de "hombres naturales", los indios americanos, los chinos, los sabios musulmanes, los campesinos de vida idílica, y el joven Emilio, educado a respetable distancia de la sociedad corrompida y corruptora.

La ambigüedad a la que hemos aludido más arriba se pone de manifiesto en el momento en que el filósofo olvida su desconfianza hacia el hecho social y comienza a hacer el elogio del estado, artifi-



ciosa construcción resultante del "contrato social". El nuevo estado que merecerá la adhesión del "hombre natural" deberá ser todopoderoso. "El estado —escribe Rousseau— es dueño de todos los bienes y sus miembros deben ser considerados como depositarios del bien público" [3]. Tal estado es una suerte de individuo hipertrofiado, que posee alma y conciencia, en la que se funden las conciencias de todos los miembros que han suscrito el "contrato social". El "estado-alma" era el objetivo principal de los filósofos, quienes se esforzaban en mostrar simultáneamente que su alumbramiento sería la consumación del "hombre natural", y que si hasta aquí su alumbramiento había abortado repetidamente, era porque el "hombre social", la sociedad, lo artificioso, habían corrompido la naturaleza humana pura. Para probarlo acudían a la Historia, buscando en ella tipos reales o ideales de sociedad que sirviesen como ejemplos ilustrativos de la grandeza del "homo naturalis".

Demostraremos, en la medida que lo permitan los límites de esta obra, que tales modelos estaban confeccionados con materiales puramente imaginarios, ya que, a pesar de pretender apoyarse en una objetividad histórica y geográfica, la primera era, en realidad, un relato mitológico, y la segunda, una fantasiosa descripción exótica.

Así, los filósofos veían ejemplos típicos de sociedad perfecta entre los antiguos celtas, germanos y escitas. Tal selección no estaba hecha al azar, sino que brotaba de un prejuicio evidente: los mencionados pueblos eran, rasgos que poseían en común, de un primitivismo radical. Pero en la escala de valores de los "filósofos" esto constituía una garantía de "virtud". El pastor Simon Pelloutier escribía de los celtas que eran un pueblo superior, con un pasado que podría ser propuesto como ejemplo de sabiduría religiosa y en el que se habían mostrado como campeones de la libertad frente al invasor romano. Naturalmente, esta Roma no era la clásica, a la que los filósofos admiraban ilimitadamente, aunque la admiración hacia los espartanos era mucho mayor, sino la Roma mezcla de brutalidad y refinamiento, que simbolizaba para ellos la "civilización". Por lo cual, el conflicto que oponía a los romanos contra los pueblos del norte era un trasunto del eterno

[3] Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du Contrat social,* I, 9.

conflicto maniqueo entre una virtud incontaminada y primitiva contra la civilizada crueldad.

Los celtas, por su parte, eran unos perfectos productos naturales, hostiles en todo a la sociedad organizada. No usaban vestidos e incluso hablaban en verso, ya que "el desprecio de la literatura es el verdadero origen de la poesía" [4]. Lo importante en este estudio no es la consideración de la superioridad céltica, sino la identificación de un pueblo particular de la historia con la sociedad ideal. Como ha quedado ya dicho, el modelo se ha realizado también en los escitas, los chinos y los indios americanos, los legendarios habitantes de la Atlántida. En general, entre los pueblos montaraces, opuestos siempre a los pueblos que tienen su habitat en la llanura. Mientras los primeros, descritos como seres rudos, aunque honestos, practicaban un género de vida simple y de virtudes saludables, los segundos, corrompidos por los refinamientos del lujo en que vivían, se desintegraban relajados por la molicie de una naturaleza corrupta por instituciones inmorales. Lo principal de los autores de estas bellas repúblicas imaginarias era mostrar que si remontamos el curso de la historia hasta casi sus orígenes, encontraríamos pueblos salvajes, justos y felices porque en esa "edad de oro" mítica el hombre pertenecía a sociedades que ignoraban el mal, el crimen y la explotación. "Antes de comenzar la historia" los hombres eran ciertamente incultos, pero también esencialmente buenos. La consecuencia resultaba fácil de sacar: imitemos el pasado, pero no los períodos de historia que conocemos, cuya crónica es la de una permanente perversión, sino el modelo ideal de la prehistoria. Rousseau veía su primer modelo en el hombre neolítico; así lo manifiesta su discípulo actual Lévi-Strauss, ya suficientemente pertrechado para afrontar las necesidades de la vida, pero todavía no corrompido por las molicies de la civilización.

Por consiguiente, los escritores revolucionarios se adherían inquebrantablemente a dos puntos; el primero era que la sociedad había conocido ya sociedades ideales que podían servir como modelos para el futuro, y el segundo, que había llegado ya el momento decisivo para fundar la sociedad ideal y establecerla con caracteres definitivos.

[4] Citado por LE FLAMANC, *Les utopies révolutionnaires,* París, J. Vrin, 1934, pág. 105.

Uno de ellos, Rabaut de Saint-Etienne, afirmaba: "Está a punto de nacer una época todavía más perfecta que la nuestra." Saint-Just, por su parte, y de una manera más detallada, preveía la emancipación más completa de la sociedad y a la vez su integración y el logro de la felicidad en el estado de naturaleza, definido como "la moralidad en la acción". En sus *Institutions republicaines* se lanza a imaginar una sociedad ideal, ubicada en los bosques sagrados a ejemplo de los antiguos, en la que los ciudadanos ocuparían su tiempo en el trabajo y en la plegaria. La jornada comenzaba con el canto de himnos al Todopoderoso, entonados en un templo bajo la dirección de venerables ancianos. Sus leyes quedan descritas como "afecciones particulares", o costumbres que adquieren valor legal en el marco de una convivencia que no distingue lo público de lo privado. Las sanciones ejecutadas contra quienes no poseen los sentimientos requeridos son en todo coherentes con tales presupuestos. "Quien afirma no creer en la amistad y no tiene amigos es eliminado." Los varones de tierna edad son educados a expensas del estado a la "manera espartana", "se les enseña la bondad y a vivir según la naturaleza". Los principios de tal República son la virtud, la justicia y la gloria. Hay que advertir que este último concepto está definido como el afán de servir a la comunidad.

La utopía de Saint-Just es una entre tantas de las que ha forjado el espíritu revolucionario a lo largo de la historia. Lo mismo que las demás descansa en la afirmación de que para realizar una sociedad ideal, la autoridad del hombre sobre sus semejantes debe ser sustituida por la que ejerce la "moral perfecta" sobre el conjunto de la humanidad. Naturalmente, hay que definir este concepto porque se puede prestar a múltiples interpretaciones; entonces se afirma que esta moral perfecta es una "moral científica", es decir, una ética indiscutible, invariable, autorrevelada. El concepto de ciencia en esta época es, por supuesto, bastante oscilante e impreciso. Nicolás Bergasse afirmaba que la salud moral, al igual que la salud física, es efecto de un magnetismo universal. Resulta curioso encontrar, ya en 1966, la misma ingenua convicción. Jacques Goldberg (cfr. "La nouvelle critique", número 170) afirma que hacer humano al hombre es tan fácil como hacerle desear estar sano. "El socialismo se basa en la posibilidad de aplicar todas las ciencias a cada aspecto de la vida humana."

Queda claro, tras los ejemplos aducidos, que la "república de las letras" era solamente un grupúsculo de hombres cultivados que se afanaban en elaborar un ideal político, el cual, a pesar de su utopismo vago y emocional, llevaba consigo la carga de una especulación sofisticada. La emoción se incrementaba considerablemente a medida que el modelo se podía describir en ejemplos concretos. Así sucedió a comienzos del siglo XVIII, tras la muerte de Luis XIV, en una época en que el sentimiento religioso comenzaba a debilitarse y la Inglaterra protestante aparecía como un paradigma admirable. Peter Gay escribe: "Los propagandistas de la Ilustración eran franceses, pero sus santos patronos y pioneros eran ingleses; se llamaban Bacon, Newton, Locke, etc., y tenían una reputación tan prestigiosa en el continente que las ideas revolucionarias de Descartes y Fontenelle pasaban a segundo plano" [5]. El joven Voltaire fue el más importante propagador de las ideas inglesas, al retornar de su exilio fascinado por las conversaciones políticas, científicas y religiosas, que había mantenido con británicos eminentes. Más tarde, en 1764, el mismo Voltaire ridiculizaba a quienes protestaban contra la "anglomanía" de determinados franceses. Lo cual pone de manifiesto que en la mitad del siglo existía un sentimiento anglófilo y representaba un papel influyente y destacado.

Varios escritores contrarrevolucionarios del siglo posterior consideraron esta anglofilia como una de las principales causas inspiradoras de la revolución. Metternich, por ejemplo, escribía en su *Memoria al Zar Alejandro,* el 15 de diciembre de 1830, que si los gobiernos europeos imitasen las instituciones británicas, solamente se seguiría de ello "grandes inconvenientes y peligros sin la menor contrapartida beneficiosa". La misma convicción de Metternich fue explicada con mayor perfección por un contrarrevolucionario posterior llamado Pobedonostsev, quien supo ver con lucidez la verdadera razón de la admiración por Inglaterra: "Lo que admiraban, dice, no era tanto la libertad política cuanto la tolerancia religiosa, fundamentada en la incredulidad" [6]. Gran verdad la del escritor ruso: los filósofos,

[5] Peter GAY, *The Enlightenment,* New York, Alfred A. Knopf, 1967, páginas 11-12.

[6] K. POBEDONOSTSEV, *Reflexiones de un hombre de estado ruso,* Ann Arbor Paperbacks, 1965, págs. 54-55.

Voltaire en especial, eran demasiado absolutistas, por no decir reaccionarios, para entusiasmarse realmente, habida cuenta de sus intereses personales y de sus preferencias sociales, con la libertad política. Lo que apreciaban en realidad era la posibilidad que existía en todos los salones de Inglaterra para discutir hasta el infinito todas las variedades de la filosofía escéptica, si bien los ingleses, al contrario de sus colegas continentales, no juzgaban conveniente que tan íntimas conversaciones debiesen aparecer en la escena de la plaza pública o del foro político. La opinión de un descendiente de los ilustrados franceses corrobora esta idea. El geógrafo Jean Antoine Letronne afirma en el siglo XIX que el sistema francés es en todo superior al inglés, ya que las reformas políticas que pretenden mejorar la totalidad del sistema social se pueden aplicar en Francia inmediatamente, mientras que en Inglaterra el juego de los partidos, con su oposición organizada, puede bloquear tales tentativas. Rousseau había escrito en el *Contrato social* (III, 15): "El pueblo inglés piensa ser libre, pero se equivoca. Solamente lo es durante la elección de los miembros del parlamento, una vez que esto ha sucedido se convierte en esclavo." E igualmente, "los diputados elegidos por el pueblo no son ni pueden ser representantes suyos, se convierten en sus comisarios, ya que no pueden promulgar definitivamente nada. Toda ley no ratificada por el pueblo es nula, no es una ley."

Lo que hoy denominamos "tentación del totalitarismo" es algo que también sufrieron los teorizadores de la "sociedad ideal" en el siglo XVIII, tentación que la posteridad no ha sabido comprender, fascinada por los numerosos pasajes de lenguaje declamatorio que proliferan en sus páginas. Rousseau proclama que el hombre ha nacido libre; Diderot, en las primeras líneas de su ensayo sobre la autoridad, habla en parecidos términos: "Nadie ha recibido de la naturaleza el derecho para mandar a otros hombres" [7]. Pero cuando los filósofos tuvieron la opción concreta de elegir unos regímenes en lugar de otros, se inclinaron por el "despotismo ilustrado", sistema de gobierno que funcionaba en Rusia y en Prusia.

[7] Las *Mémoires de Trévoux*, marzo de 1752, afirmaban en la misma época que si los hombres viven en sociedad es necesario que alguien les haga observar las leyes. La comunidad implica una autoridad y subordinación obediente.

Tanto Voltaire como Diderot sufrieron la atracción de las cortes de Federico II y de Catalina la Grande. El que estos dos burgueses de la lejana Francia fuesen invitados, agasajados, regalados y escuchados respetuosamente en interminables veladas, ocultaba una intención secreta. Los dos filósofos fueron víctimas inconscientes del instinto maquiavélico de estos dos personajes, a los que indistintamente les podríamos llamar déspotas o monarcas, que sabían cuánto prestigio tenían los dos filósofos en su país de origen. Francia creaba en Europa opinión pública; Federico y Catalina, alemanes los dos, ilustrados y amantes de la lectura, comprendían como nadie el poder que poseen las ideas y calculaban la posibilidad de que los dos pensadores llegasen a ser agentes publicitarios en un país en el que la opinión colectiva era tan importante y además se formaba por las iniciativas e ideas de los intelectuales. Estos, sin embargo, eran demasiado ingenuos para comprender tales motivaciones. La ingenuidad de quienes hoy ejercen el "rol" intelectual en Occidente es en todo paralela, y siguen sin comprender por qué Castro o Mao Tse Tung los reciben con tanta cortesía. Lo que de Federico y Catalina fascinaba a Voltaire y a Diderot era el poder absoluto que ambos ejercían sobre su territorio y sobre su pueblo, y así veían sus consejos materializados en inmediatas decisiones de gobierno, siempre que los soberanos los aceptasen. Su país natal, en cambio, ofrecía a los decretos y decisiones de los reyes una trama resistente de derechos, deberes y obstrucciones locales. Así, por ejemplo, las mercancías transportadas por carretera o por vía fluvial se veían gravadas por tasas impositivas de los señores o de los municipios antes de llegar a sus destinos. El rey de Francia era un monarca absoluto, pero sus leyes y decretos se estrellaban frecuentemente contra la oposición de parlamentos locales, cartas, monopolios y privilegios, concedidos a lo largo de la historia. No sucedía lo mismo en la Prusia de Federico ni en la Rusia de Catalina, cuya voluntad era rigurosa y puntualmente ejecutada por la maquinaria del estado totalitario y despótico. El adjetivo "ilustrado" que se le aplicaba quería decir simplemente que sus rectores leían libros, escribían poesía y ensayo, y pasaban largas horas en las noches invernales en sus palacios del Norte, meditando juntamente con sus visitantes parisienses los grandiosos planes

que se traducirían en felicidad para sus súbditos, dentro de un estado perfectamente organizado.

Así, la "tentación totalitaria" era el rasgo más saliente del espíritu y de la tendencia intelectual más profunda de los filósofos. Para comenzar, pregonaban la necesidad de subvertir de punta a cabo todas las instituciones y estructuras sociales existentes, destruyéndolas si era preciso. La monarquía y la Iglesia deberían contribuir a tal demolición. El ataque dirigido contra el cristianismo y la Iglesia se disfrazaba al principio tras los términos de una profesión de fe jansenista y frecuentes invectivas anticlericales, inspiradas en sentimientos que eran frecuentes entre intelectuales y magistrados. Pero después de 1715, fecha de la muerte de Luis XIV, la intención que les animaba apareció a plena luz. *Edipo,* una de las primeras obras dramáticas de Voltaire, fechada en 1718, contiene los siguientes versos:

Nuestros curas no son
lo que el vulgo se piensa;
nuestra credulidad
es lo que hace su ciencia.

Desde entonces los ataques dirigidos contra el cristianismo y contra el clero fueron a la par, y constituyeron el tema más explotado de un siglo en el que las agudezas de Voltaire rivalizaron con las expresiones de odio y desprecio de D'Holbach. La fórmula de Peter Gay, que constituye el subtítulo de su obra ya citada, *El auge del paganismo moderno,* es perfectamente descriptiva. Tales ataques no se limitaron solamente a la Iglesia, sino que fueron englobando gradualmente a todas las formas de autoridad establecida. En esta empresa tuvieron el apoyo de algunos escritores extranjeros que en sus propios países no osaban hablar con tanta agresividad; los nombres más célebres de éstos son Grimm, Gibbon, Hume y Rousseau. El contrarrevolucionario Antoine Rivarol tenía razón al escribir que los escritos de los filósofos habían enseñado a los franceses a burlarse de los sacerdotes, los cuales, al perder el respeto de sus conciudadanos, ya no fueron capaces de predicar y exigir el respeto al rey.

Los dos últimos reyes franceses fueron queridos por el pueblo. A Luis XV se le llamó el "bien amado" y en Luis XVI todos vieron siempre a un hombre honrado que se esforzaba en hacer una buena labor de gobierno en unas circunstancias que se ponían cada vez más difíciles. Una curiosa evolución, sin embargo, se advierte en la consideración de los filósofos con respecto a los reyes. Fue usual referirse al soberano como a un "padre", no viendo en él tanto la encarnación de la autoridad cuanto un jefe de familia, patriarca de una comunidad idílica, igualitaria y sentimental que aspiraba a la comunión moral con el rey. Paradójicamente, en la misma medida en que la autoridad real se debilitaba, su aureola moral iba en aumento. Si el filósofo-rey de Platón basaba su autoridad en el conocimiento y en la sabiduría (la "justa medida" del ideal clásico), la Francia del siglo XVIII hablaba de la virtud real como del único fundamento del estado. Bonnerville escribía a Luis XVI: "Sed un sacerdote y el primero de nuestros filósofos" [8]. Con lo cual el soberano ideal de la ciudad ideal fue celebrado con una especie de culto a la personalidad por los filósofos. El rey era más que un soberano, un mesías. A pesar de que esta doctrina que legitimaba un tal reinado no fue elaborada, su figura aparece como la de un dictador divinizado, como la encarnación de una raza, de una clase o de la humanidad entera. Turgot, al presentar al rey un proyecto de educación política para la educación de la juventud, emplea el siguiente lenguaje: "Sire, me atrevo a afirmar que de aquí a diez años nadie reconocerá ya a vuestra nación, ya que ella sobrepasará a las demás en inteligencia, buenas costumbres y en el celo que pondrá en serviros." Años más tarde, cuando el rey había sucumbido víctima de este "celo", la élite nacida de la revolución hablaba con el mismo exaltado lenguaje. Condorcet constató amargamente cómo los nuevos revolucionarios, que se llamaban amigos del pueblo, dejaban a las clases bajas enquistarse en sus errores ancestrales, mientras preparaban, en nombre de nuevas supersticiones, un despotismo más absoluto que el que habían derribado. El déspota aludido por Condorcet era probablemente Robespierre, discípulo del dulce Rousseau.

[8] Citado por LE FLAMANC, *op. cit.,* pág. III.

Como se vería años más tarde en los ejemplos de Stalin y de Mao Tse Tung, ya bajo Robespierre los hombres se encontraron cogidos en la trampa del dogma informulado de la divinidad del jefe. Como es habitual, se advertía paralelo a este culto un desprecio por el mundo corrompido al que había que liquidar por la acción emprendida por varios elegidos. Catherine Théot llamó a Robespierre el "Mesías" y predicó la exterminación de la especie humana a excepción de unos ciento cuarenta mil elegidos.

En vísperas de la revolución, Francia era un país civilizado y relativamente próspero, pero también desesperadamente débil. Tocqueville, que había leído los volúmenes en los que se recopilaban los "cahiers de doléances" [9], dice que si se hubiera de hacer caso a todas las quejas formuladas por hombres procedentes de todos los medios sociales, el resultado sería la abolición de todas las leyes existentes, es decir, una revolución.

El examen de la historia contemporánea a la revolución arroja la evidencia de un malestar tan claro en el pueblo francés, que el observador se ve casi forzado a pensar que los filósofos debían de traducir forzosamente este estado de ánimo. Edmund Burke, uno de los primeros contrarrevolucionarios, añade unas consideraciones que pueden contribuir a enriquecer la descripción de los acontecimientos que referimos. Hoy, acaso puedan parecernos parciales, pero quizá sea precisamente hoy cuando mejor podamos comprenderlas a la luz de la crisis por la que atraviesa la sociedad industrial contemporánea. "Para algunos —escribe Burke— se hace necesario un cambio de decoración, se hace precisa la existencia de un golpe de teatro, de un espectáculo espléndido capaz de sacudir la imaginación embotada por tanta seguridad perezosa y por la suave modorra de una prolongada prosperidad pública" [10].

[9] "Cahiers de doléances", o literalmente "listas de quejas", que estaban redactadas por los distintos estamentos de la sociedad francesa prerrevolucionaria, con el fin de que sus opiniones sirviesen a los diputados de los "estados generales" para debatir los problemas del país. Se conservan en la actualidad 522, y constituyen un testimonio histórico de las necesidades del momento, así como de las aspiraciones de los ciudadanos a profundas reformas sociales y a una mayor libertad. (N. del T.)

[10] Edmund Burke, *Reflexiones sobre la revolución en Francia,* pág. 97.

Sea porque la insatisfacción moviese realmente a las masas, o porque moviese al populacho la reacción contra una "monotonía" social, o bien —por contradictorio que parezca— por ambas cosas actuando sinérgicamente, lo cierto es que en medio de tal actitud colectiva resulta sencillo ver cuán fácil fue para un grupo organizado como era la "república de las letras" la exigencia de un "cambio radical". Es útil que sigamos consultando a un testigo tan importante como Burke, ya que es contemporáneo de los filósofos, a quienes conocía, y gozaba de una reputación de hombre moderado bien merecida, ya que estaba dotado de todas las cualidades necesarias a un hombre de estado y se hallaba ampliamente familiarizado con todos los mecanismos de la acción política. La condena que hace de la "república de las letras" es radical y su severidad con respecto a los filósofos va más lejos incluso que la de aquellos a quienes los amigos de los filósofos llamaban "reaccionarios": como Bonald, Maistre, Maurras y otros.

Burke nos explica cómo una serie de hombres de letras, privados de pensión o de cualquier otro privilegio o favor, constituyeron a la muerte de Luis XIV un grupo intelectual faccioso. Hay que advertir que en un medio social despolitizado, esto equivale siempre a un partido político clandestino. La cohesión de este grupo venía dada por el odio común a la religión, a la que perseguían con un celo fanático sólo comparable al de los prosélitos de una religión distinta [11]. El fanatismo lo mostraban también en su afán de captar seguidores. Pero había en su empeño algo más: "Los escritores, lo mismo que los propagandistas de cualquier idea nueva, ponían como bandera su interés por los pobres y las clases más desfavorecidas, mientras se aplicaban con sus sátiras, a todas luces exageradas, y exageradas a conciencia, a denunciar los vicios de la corte, la nobleza y el clero" [12].

El siglo XIX, que conoció en su mayor parte una tranquilidad provisional basada en el optimismo de las clases medias, no supo entender esta "teoría de la conspiración", aunque algunos escritores como Turguenev y Dostoyevski, hiciesen a menudo alusión a ella. Somos nosotros, testigos de un equilibrio destrozado, quienes mejor

[11] *Op. cit.*, págs. 159-62.

[12] *Ibíd.*

podemos apreciar toda la exactitud del testimonio de Burke. En aquella época, tanto en Francia como en toda Europa, funcionaba y actuaba la llamada "república de las letras", brillante, organizada, activa, categórica en sus juicios y fanática en sus posturas, manifiestos y campañas. Aunque hay que dar la razón a Tocqueville en que la no participación de los filósofos en los asuntos públicos fue algo forzado e impuesto. En nuestros días podemos advertir en algunos países la existencia de hechos análogos. Por ejemplo, en Estados Unidos existe también una auténtica "república" de intelectuales, reclutada en las universidades y agrupada en torno a ciertas revistas ideológicas, la cual siempre está dispuesta a abrazar la defensa de cualquier nueva causa, demoliendo otras doctrinas políticas y poniendo en el pináculo las contrarias. Sería muy fácil sacar a la luz las redes de colaboración que existen entre sus diferentes miembros, no establecidas ciertamente en el seno de organizaciones clandestinas, sino funcionando abiertamente. La comparación puede ser llevada tan lejos como se quiera, probando que tanto la "república de las letras" del siglo XVIII cuanto la actual están persuadidas de que representan una comunidad perseguida, una banda de proscritos o de mártires en potencia.

Aunque no se puede calcular con precisión exacta hasta dónde llegaron el poder y la influencia de los "filósofos", sí resulta posible intentar alguna aproximación en este sentido. Poco antes de 1789, Necker declaraba a un visitante extranjero que era muy difícil apreciar desde el exterior la presión que ejercía la opinión pública en Francia: "Es un poder invisible que reina en todos los lugares, incluso en el palacio del rey." Resulta bastante claro que la posición de mártires que adoptaban los filósofos era más imaginaria que real, y no es menos cierto que tal masoquismo ha jugado fuerte en favor suyo. Siendo muy numerosas las personas que tenían motivos para quejarse del régimen prerrevolucionario, no es de extrañar que éstos encontrasen muchos adeptos entre los descontentos. Hay que explicar, además, que existía en la sociedad una auténtica avidez por leer sus obras. Lo prueban los trabajos de los investigadores que han hecho los inventarios de las bibliotecas de los nobles, basándose —naturalmente— en los catálogos, ya que los libros desaparecieron en

medio de la tempestad revolucionaria. En todas ellas aparecen frecuentemente obras de colaboradores de la *Enciclopedia*. Refiriéndonos a esta famosa obra, hay que reseñar que los diversos volúmenes de ella fueron publicados de uno en uno a lo largo de cierto período de tiempo. Los suscriptores, que habían pagado de antemano su importe —lo que constituía por parte de éstos cierto riesgo y por parte de los editores un rentable negocio—, eran casi todos personajes de importancia. Tal *Enciclopedia* no era una exposición fiel y objetiva de los hechos, a la altura de los conocimientos, el arte, la industria y las ideas de la época. Se trataba más bien de un trabajo de propaganda sectaria en que todos los autores, hábilmente dirigidos por Diderot, repetían a cada paso sus ideas sectarias con claridad absoluta y a veces con violencia. Más que una obra de investigación era un arma; en expresión del profesor Arthur M. Wilson, un "ariete" lanzado contra la teología y la metafísica, las órdenes religiosas y la autoridad secular. Cuando la *Enciclopedia* no podía atacar directamente a quienes sus editores juzgaban enemigos del progreso, recurría al silencio. Hay que notar que en un mundo crecientemente dominado por la prensa y los restantes medios de información, el silencio es un arma decisiva para aplastar determinadas ideas, respetando aparentemente los valores de la tolerancia y del pluralismo. Como Oswald Spengler observó ya en una época en la que estaba generalizada la utilización de esta temible "censura", silenciar a un adversario y a su pensamiento es un ataque más terrible, si cabe, que hacerlo de frente, ya que la gran masa de lectores ignora su existencia.

En cuanto a los lectores de la *Enciclopedia*, hay que decir que no solamente eran inconscientes con respecto a la deformación que ésta mostraba en todos los temas, sino que tenían la común convicción de que la censura pesaba gravosamente sobre escritores y editores. Pero la censura, aun existiendo bajo el antiguo régimen en Francia, se iba debilitando con el tiempo, en parte porque estaba siendo saboteada desde el interior de las instancias de que emanaba, y a veces desde más elevados niveles. Esto era así sobre todo en la época en que aparecieron la mayor parte de los escritos a que nos referimos, incluida la misma enciclopedia, y que dieron a la ideología de la Ilustración su carácter específico. El responsable máximo de la

censura era, entre 1750 y 1753, Malesherbes, a quien hoy presentaríamos como un liberal simpatizante con las corrientes de extrema izquierda, dividido en el fondo de su conciencia entre sus conclusiones de intelectual teórico y sus reacciones de hombre honesto. Malesherbes era consciente de que las actitudes de Diderot y de sus amigos eran de un signo radicalmente extremista. Por lo menos debería saberlo, ya que había leído frases como la siguiente: "Todo debe ser examinado de nuevo, subvertido sin excepción y sin contemplaciones" [13]. Su tolerancia fue funesta, porque —aparte del juicio que nos merezca la institución de la censura— es evidente que si ésta funciona, su ineficacia resulta doblemente peligrosa: por una parte, suscita una oposición, y, por otra, no la controla. Esto fue lo que sucedió con la censura de Malesherbes y sucesores.

En otros sectores de la administración también había una serie de oficiales y funcionarios que eran fervientes partidarios de los filósofos. Damilaville, alto responsable de la percepción de impuestos, estaba ligado por una estrecha amistad personal a Voltaire, quien utilizaba sus funciones para hacer circular cartas, libros y paquetes, que Damilaville camuflaba y expendía con el sello de su administración. El ministro de la Guerra, duque de Choiseul, era también "protector de filósofos", ya que siendo también íntimo amigo de Voltaire, recibía en su casa a todos los enemigos de la religión. Lo mismo se puede decir del canciller D'Aguesseau, amigo de Diderot, y de la familia Tessé; del conde de Saint-Florentin, secretario de Estado en la casa del rey, miembro de una logia masónica. Los secretarios del citado Saint-Florentin eran Nogaret, uno de los venerables de la logia "Patriotismo", y Moet, alto dignatario de la unión de las logias masónicas de París. Es decir, queda suficientemente claro que los filósofos no sólo eran capaces de infiltrarse en las redes de la administración, sino que ésta llegaba incluso a ayudarles. Los manuscritos que no podían aceptar los editores franceses pasaban las fronteras de contrabando, generalmente hacia Holanda, para volver posteriormente impresos por el mismo camino. Algunas veces,

[13] GAY, *The Enlightenment*, pág. 142. Jean Paul SARTRE, en una entrevista publicada en "Le Monde" (18-IV-64): "Se debe criticar la estructura social globalmente y formular sus problemas con la intransigencia más extrema."

sin embargo, no era posible burlar la ley. El privilegio de imprimir la *Enciclopedia* fue suspendido en 1759, trece años más tarde de su concesión. El teniente general de la policía recibió órdenes de confiscar las pruebas y cerrar la tienda del impresor [14]. Apenas se informó Malesherbes del procedimiento legal que se había incoado, envió la noche anterior una nota a Diderot para prevenirle. Cuando llegó la policía, las pruebas estaban ya en lugar seguro, tan seguro como la oficina misma del censor principal.

Lo que se ha dicho de la censura podría afirmarse del gobierno en bloque, comprendidos la corte y el mismo rey, quienes actuaban siempre con retraso y de forma vacilante, sin asumir nunca de una manera adecuada sus derechos. Como si les repugnase ejercer la autoridad. Volvemos a insistir en que la situación prerrevolucionaria que describimos puede servir como esquema típico para las numerosas confrontaciones entre las fuerzas conservadoras y las ideologías revolucionarias que se realizarían en el futuro. La observación retrospectiva de tales hechos puede suministrarnos un método que nos permita entender la historia de los dos últimos siglos y, *a fortiori*, de los dos últimos decenios de los que hemos sido testigos.

Cuando un responsable contrarrevolucionario se encuentra frente a una coyuntura de revolución, en seguida percibe dentro de su conciencia qué línea de conducta debería adoptar. Pero su honestidad le lleva a sopesar las eventuales posibilidades de legitimidad de las reivindicaciones revolucionarias. Y aunque pueda concluir que estas reivindicaciones no son legítimas, que su satisfacción llevará aparejadas nuevas revueltas y sufrimientos, la forma categórica en que se plantean tales reivindicaciones, el tono agresivo con el que se proponen, y la autoridad que parecen poseer, ejercen una irresistible influencia sobre su espíritu. La revolución se manifiesta así como el conflicto de dos voluntades en el que la más violenta toma la delantera. Si esto acontece, no es porque la revolución sea más fuerte, sino porque el campo de batalla en que se desarrolla la lucha ha sido preparado de antemano en beneficio de la revolución. Aquí aparece el crucial papel de la "república de las letras", o hablando en términos más actuales,

[14] En aquella época, y desde la invención de la imprenta, el taller de imprimir y la edición eran la misma empresa.

de la "intelligentsia", o de las "clases intelectuales", y que jamás se pondrá suficientemente de relieve. Las ideas de estos grupos, llamados "república de las letras", no actúan por ser originales, profundas o lógicamente coherentes (no se les exige ser la conclusión de un análisis irrefutable de una situación dada); se propagan por poseer previamente un mecanismo casi monopolístico de difusión. Como ha dicho Karl Mannheim felizmente, la fuerza de los intelectuales "no reside en su profundidad analítica, sino en el instinto que poseen del significado de ciertos acontecimientos sociales. Sus teorías por lo común son falsas, y a veces deliberadamente. Pero en el comienzo hallamos siempre una justa observación. Se diría, al ver cómo los intelectuales utilizan su pensamiento, que éstos creen que las ideas no deben reproducir fielmente el mundo, sino acompañar su movimiento y evolución" [15].

De tal manera se había desarrollado entre los intelectuales el sentido de los acontecimientos, que Burke recibió la impresión de que vivía en un permanente clima de conspiración. Pero precisamente porque se trataba sólo de un cierto sentimiento anticipador y no de un análisis profundo que fuese hasta la raíz de las cosas, solamente se veían atendidos unos cuantos fenómenos superficiales y algunos temas tópicos. Aquellos filósofos e intelectuales a la moda lo intentaban todo, menos comprender la realidad del mundo. Empleando nuevamente una expresión de Mannheim, se dejaban arrastrar por los acontecimientos, intuyendo más que reflexionando qué cosas podían agitar más los espíritus y encender las pasiones, las cuales a su vez generaban movimientos susceptibles de cristalizar ideológicamente en torno a ciertas fórmulas eficaces.

Sigamos haciendo alusión a la actual "inteligencia revolucionaria". Se habrá advertido que ésta habla frecuentemente del "movimiento de la historia", de los "vientos irresistibles", de la "mutación de la especie humana". Estas expresiones retóricas y abstractas sirven invariablemente para diagnosticar el sentido de fenómenos tan concretos como la descolonización, los regímenes políticos, los conflictos de las clases, la invención de las armas nucleares y la revolución cultural china. Mientras para un observador imparcial estos acontecimientos adquieren una significación bien distinta, la opinión de los intelectuales es la que consigue crear la opinión pública.

[15] Karl MANNHEIM, "Conservative thought", en *Essays on Sociology and Social Psychology*, 1953, pág. 127.

Con esto la influencia de los revolucionarios sobre el clima espiritual y moral de la sociedad se va reforzando gradualmente. El proceso se puede mostrar muy a las claras: los revolucionarios atrapan al vuelo, si cabe hablar así, una nueva idea o un nuevo problema como si se tratara de una pelota de colores vivos; la toman entre sus manos, la observan desde todos los ángulos y proponen docenas de fórmulas nuevas y brillantes; posteriormente se emplean en un espectacular juego público de concesiones mutuas en el curso del cual los espectadores se olvidan al final de cuál es la idea debatida o el problema en cuestión, deslumbrados como están por el juego dialéctico y sus incidencias. En el siglo XVIII las ideas y problemas debatidos eran los siguientes: la forma de aplicar la física newtoniana a la realidad social; la posibilidad de abolir todas las leyes y decretar otras nuevas; el papel de la virtud en el jefe del estado y muchas otras de similar especie. Ninguna de ellas tiene nivel científico, pero el interés de los filósofos de tratarlas como tales, les hacía adquirir inmediatamente un gran prestigio en el mercado intelectual. Para Montesquieu, por ejemplo, la ecuación de las leyes físicas y sociales era algo evidente, ya que ambas se desarrollaban conforme a la misma necesidad. Por otra parte, pensaban que la adquisición del saber científico era una operación relativamente fácil y rápida, habida cuenta del ejemplo de Newton y de Galileo que no tardaron demasiado tiempo en encontrar las leyes de la gravitación universal, descubrimiento que apareció en su día de una magnitud tan grande que las cuestiones que quedaban por descubrir se antojaban pequeños detalles de conjunto. Tras un auge tan poderoso de las ciencias naturales, los espíritus creyeron tener las claves de la ciencia de todo el universo. Para Montesquieu y sucesores la "ciencia universal" era sinónimo también de ciencia de la sociedad y del hombre, ya que a estos últimos temas se les podían aplicar también los esquemas de la Física. Como una generación más tarde observaría Sebastián Mercier, sus contemporáneos se sentían impacientes por cambiar el mundo. Para Diderot, la idea del progreso sobre la tierra tenía una fuerza similar a la del

paraíso extraterrestre para los creyentes. Sólo una fe desmedida e incondicional en la ciencia absoluta era capaz de explicar lo que afirmaba Helvetius en su ensayo *De l'esprit* (1758): "El hombre ha sido hecho para ser virtuoso; en efecto, si en el mayor número de hombres reunidos reside una mayor fuerza, es evidente que la justicia está por naturaleza armada siempre del poder necesario para reprimir el vicio y obligar a los hombres a ser virtuosos."

Al caracterizar el proceso revolucionario, Maurice Bardèche afirma que los hombres que lo impulsan tienen al hacer las leyes la tendencia a exponer principios abstractos, antes que atender a los hechos concretos. Tales principios, auténticos sistemas de ideas puramente teóricas, han de imponer su poder absoluto a todas las cosas y no permitir ninguna excepción. La igualdad, la justicia, la autodeterminación, la virtud de los gobernantes y similares nociones, parecen revestir para el espíritu revolucionario la validez absoluta de las leyes científicas o de las conclusiones inmediatas deducidas a partir de estas leyes. Otro principio que anima al pensamiento revolucionario es que la aplicación de tales leyes debe ser tan inexorable como la necesidad que la naturaleza muestra en las suyas, léase: sin excepciones ni contradicción. Condorcet, cuando había ya perdido sus utópicas ilusiones y pudo comprender cuál era en realidad la naturaleza de la revolución, escribía que los espíritus doctrinarios de 1789 encadenaban a sus discípulos a nuevas supersticiones y querían recrear en provecho propio las viejas tiranías de la India y de Egipto, en las que ellos hubieran gobernado como reyes y sacerdotes.

¿De qué forma reaccionó el gobierno francés frente a los movimientos que inspiraron y organizaron los revolucionarios? [16]. Antes de responder hay que advertir de nuevo que el gobierno era absolutista, pero sólo de nombre, ya que dentro de él había un gran número de personajes ilustrados amigos de los filósofos, hombres de modales elegantes que compartían sus utopías y participaban en

[16] "¿No es extraño —observa A. Young en su obra citada— que mientras la prensa expande los más sediciosos y los más igualitarios principios, que arruinarían a la monarquía si se los aplicase, no aparece ninguna respuesta ni se toma ninguna medida contra la extrema licencia de la prensa?" *Ibíd.*, página 125.

su mismo universo intelectual. Por ello no es de extrañar que el gobierno abrigase serias dudas sobre su propia legitimidad y se encontrase socavado profundamente antes de que la revolución desencadenase el asalto final. Si la monarquía, en vez de apoyarse en las sólidas raíces de su legitimidad milenaria, años más tarde celebrada por Renan y Maurras, aceptó compararse con la sociedad ideal, pura abstracción de los filósofos, ¿cómo sorprenderse de que súbitamente apareciese ante sus propios ojos como un sistema imperfecto?

Todo lo que acabamos de referir no es más que una anticipación de lo que al término de dos siglos sería una moda dominante: el considerar no lo que es posible dentro de las realidades de la vida social y política, sino, tras forjar un modelo ideal y artificioso, juzgar todas las realidades e instituciones a la luz falsa y subjetiva de esta construcción imaginaria. Puesto que las palabras clave del lenguaje puesto de moda por los filósofos eran "ciencia" y "virtud" (ya hemos leído el texto en el que Helvetius deducía del carácter virtuoso del hombre la necesidad de instaurar una virtud pública según la regla de la mayoría), el gobierno ordinario e imperfecto, las instituciones irracionales, la creencia en Dios y la idea de jerarquía social fueron objeto de desprecio y se vieron escarnecidas y ridiculizadas.

Por ello, un poco antes de su fin, la nobleza, la Iglesia y el rey, junto con la corte, se sintieron literalmente embarazados por su rango, sus privilegios, su piedad y sencillamente por su posición de preeminencia y por el ejercicio de la libertad. "Los filósofos —escribía Bonald— predicaban el ateísmo a los grandes y el republicanismo al pueblo. Y así resultaba que los grandes, al concebir desprecio por la religión, concebían serias dudas sobre la autoridad que ejercían y sobre su legitimidad. El pueblo, a su vez, al concebir odio o resentimiento hacia el poder político, también sentía dudas sobre la religión que prescribía obediencia al gobierno [17].

En la segunda mitad del siglo XVIII el gobierno francés se sintió cada vez más tímido y vacilante ante el asalto de los filósofos. En esporádicas ocasiones la monarquía hacía acopio de coraje y trataba de reprimir la marea de literatura subversiva que inundaba el país.

[17] *Théorie du pouvoir politique et religieux,* París, UGE, 1966.

Ya he mencionado que en 1759 el consejo del rey había suspendido el privilegio de edición concedido a la *Enciclopedia* en 1746. Es interesante leer las razones de esta decisión: "A juicio de su majestad, y a consecuencia de los abusos cometidos repetidamente, resulta ya imposible seguir manteniendo este privilegio. El bien que pudiera seguirse para el progreso de las ciencias y de las artes se ve anulado por los daños irreparables que causa a la religión y a la moral."

Hoy nos parece arcaico el lenguaje de este decreto, si bien seguimos pensando que todo gobierno constituido debe proteger la moral pública y sus fundamentos religiosos. Pero lo curioso es que también se lo pareciera a sus contemporáneos, espíritus a los que la moda imponía una radical emancipación de toda creencia religiosa; hay que advertir que la moda tenía la fuerza de una ley. Rousseau, que puede ser citado en muchos capítulos como una excepción, se vio reducido al ostracismo por la "república de las letras" a causa de su creencia en Dios (creencia, por otra parte, vaga y sentimental) y también, afirmación que puede resultar tabú, por sus manifestaciones de patriotismo. Los filósofos no perdonaban la heterodoxia en materia ideológica. ¿Cómo sus amigos, situados en el interior del gobierno, podrían haber tenido una postura diferente, siendo así que, como decía Bonald, las gentes de letras se erigían en creadores y destructores de reputaciones y utilizaban este papel en provecho de sus amigos?...

En poco tiempo habían llegado a ser los inspiradores de la opinión pública. Sus dogmas eran la libertad indefinida de la prensa y la tolerancia ilimitada de las opiniones. Después de esto, no resulta sorprendente saber que la corte tratase de hacer olvidar a las gentes su propia reputación de tiranía y mostrase una complacencia masoquista en profesar la libertad de pensamiento. Ya es conocida la anécdota de aquella representación de *Las bodas de Fígaro* en la que toda la corte, incluido el matrimonio real, aplaudió los versos en que Fígaro reprocha al conde Almaviva "no haber hecho otra cosa en la vida que haber nacido". Voltaire, ya anciano, felicitó a María Antonieta por su "liberalismo". Tras su *Edipo,* otra tragedia suya fue representada en la corte de Versalles. El conde de Ségur anota en sus memorias que dos versos habían sido aplaudidos con el entusiasmo más vivo:

Yo soy hijo de Bruto
llevo en mi corazón
la libertad, y tengo
a los reyes horror [18].

Actos similares de renunciamiento a la autoridad precedieron y siguieron a éste. Parece estar en la naturaleza misma de las cosas que tales actos destinados a apaciguar fuerzas hostiles y a conjurar el peligro potencial que representan, sirvan mal a su causa. Lo que hacen en realidad es acelerar todavía más el proceso revolucionario, porque revelan las dudas y vacilaciones de los contrarrevolucionarios. Spengler nos da un lúcido análisis de este fenómeno: "En el período de la democracia ascendente, antes de 1789 en Francia y antes de 1918 en Alemania, existe un momento en que es demasiado tarde ya para que la reforma necesaria sea presentada como un don gratuito; sólo puede ser presentada como un sacrificio. Entonces debería rechazársela con las últimas energías que restan, porque viene a ser el signo de la disolución" [19].

La política sería una ciencia exacta, cosa que no puede caber nunca, si el gobernante pudiera determinar con exactitud el momento favorable para hacer lo que Spengler llama la reforma necesaria. Lo que sí es cierto es que hay un momento catastrófico para emprenderla, cuando ya no es posible ignorar las tendencias destructoras que amenazan. Entonces, quienes detentan el poder —hombres moderados— cometen el error de pensar que el adversario lo es también. Pero lo que sucede es que el adversario tiene sólo una moderación aparente, fingida como táctica para llevar a cabo sus fines con un mínimo de circunspección, ya que el revolucionario ignora en ese

[18] *Ibíd.*, pág. 105.
[19] Oswald SPENGLER, *La decadencia de Occidente,* II, 12. Otro ejemplo es la amnistía concedida por Pío IX, cuando fue elegido Papa en 1846. Como observa E. E. HALES, esta amnistía no fue comprendida como signo de piedad, sino de cambio en los sentimientos políticos. Dos años más tarde el Papa estuvo a punto de ser asesinado por los revolucionarios.

momento todavía hasta qué punto está avanzado el proceso de disolución de la autoridad. Una vez que lo ha descubierto ya no duda en poner las cartas sobre la mesa. Su slogan podría ser el del abate Sieyès: Ha llegado ya el tiempo de pedir más, después nosotros lo exigiremos ya todo.

A medida que pasaban los años, las ideas propuestas por el partido revolucionario se hacían cada vez más atrayentes. No en razón de sus méritos intrínsecos, sino porque impregnaban el clima intelectual, adquiriendo de esta forma un monopolio que neutralizaba las ideas contrarias, a las que acusaban de moderación e ineficacia. Esto en cierto sentido era verdadero, ya que el partido moderado del antiguo régimen, en sus últimos años, propugnaba solamente reformas leves con vistas a crear una monarquía constitucional basada en el sistema inglés.

Nadie duda que esta última solución hubiese encontrado bastantes adeptos entre la alta sociedad, pero tampoco es dudoso que imponerlas hubiese sido factible solamente desde las instancias del poder; nunca desde abajo, porque la intervención del pueblo era lo que se trataba de evitar precisamente. Pero aunque ello hubiese sido posible en la Francia de 1789, se carecía de la autoridad necesaria para llevarlo a cabo. El blanco contra el que se dirigían los ataques de los filósofos era justamente esta autoridad. La historia cuenta cómo tras la convocatoria de los Estados generales, el rey no podía ejercerla para ningún proyecto. Unos años atrás, repudiando la debilidad de la autoridad monárquica, algunos miembros de la alta sociedad se habían pasado al lado revolucionario. Contra estos hombres, "estúpidamente ambiciosos", Metternich tiene duras palabras, tratándoles de "espíritus extraviados", ya que estaban llamados a ser las primeras víctimas de la revolución y su carrera fue forzadamente breve. Si algunos lograron sobrevivir, fue solamente para sufrir la opresión y el menosprecio de los arribistas que se habían convertido en los mandatarios del nuevo orden político.

En este punto los historiadores se plantean a veces un delicado problema: ¿Se pasó el mismo Luis XVI al lado de la revolución?... Esta pregunta no es tan absurda como a primera vista pudiera parecer. La revolución fue una tragedia y al rey le tocó representar el

papel del personaje más trágico. El acto final de ceder a la revolución es siempre un acto personal, solitario. El rey estaba solo y abandonado por quienes tenían la obligación de defenderle. Otros, la mayoría silenciosa, permanecían en un estado de angustiosa espera y de paralización. Lo que más me interesa considerar es el fenómeno psicológico del abandono de la autoridad. La reacción del rey, cuando la turba se apiñaba a las puertas del palacio de Versalles, es bien conocida: "¿Qué es esto —preguntó el rey—, una revuelta?" "No, Sire —se le respondió—, es una revolución." Lo que es menos sabido es el diálogo que siguió a continuación. Cuando se le aconsejaba que diese la orden al regimiento de la guardia real para que cargase contra la multitud, el rey respondió indignado: "¡Cómo vamos a disparar contra mujeres indefensas!" Cuéntase también que el entonces teniente Bonaparte comentó refiriéndose al monarca: "¡Qué idiota!"

La anécdota anterior nos describe a un Luis XVI humano y bondadoso, cuya duda era una mezcla de vacilación y de uso respetuoso de la autoridad. En el asunto de la constitución civil del clero [20], votada por la asamblea constituyente en julio de 1790, el rey se negó a dar su aprobación esperando la reacción de Roma. Pasaron muchos meses hasta que Pío VI condenase esta ley. Una vez conocida la posición pontificia y en contra de la idea de varios obispos oportunistas que le aconsejaban ceder, puso veto a esta ley. Esto era en junio de 1791, cuando ya no podía hacer tal cosa más que a riesgo de su vida. Su testamento era una grandiosa profesión de fe católica y de fidelidad al trono de San Pedro. La misma fidelidad mostró con respecto a Francia, confiada a su diligencia por sus antecesores reales. En una carta del 7 de noviembre de 1789, dirigida a un emigrado que le pedía convocase a las armas a todos los monárquicos, Luis XVI respondía: "Efectivamente, yo podría dar la señal de lucha, pero la batalla sería horrible y la victoria más todavía..."

Evidentemente, el rey no carecía de firmeza, pero ésta era una integridad de gentilhombre. Poseía una elevada conciencia de su res-

[20] Esta ley concernía a la elección de los sacerdotes y de los obispos por el pueblo, y a la institución de un consejo laico, sin cuya autoridad no podría hacer nada ningún prelado. Con lo cual se formaría una iglesia nacional independiente del papa y que jugaría el papel de un órgano del estado.

ponsabilidad y guardaba inquebrantablemente unos principios. Otro monarca hubiese actuado de la misma manera en parecidas circunstancias. Como lo prueba el ejemplo del zar Nicolás II cuando se vio obligado a abdicar y a someterse a la voluntad de la Duma, que le era presentada por dos enviados monárquicos: Gutchov y Chulguín. La Duma había olvidado que el zar era también comandante en jefe de los ejércitos, cosa que Nicolás hubo de recordarles, remitiéndoles los documentos preparados y firmados por él en los que nombraba al gran duque Nicolás jefe del ejército y al príncipe Lvov primer ministro. "Habéis olvidado pensar en la continuidad del poder —dijo a los confusos delegados—; yo en cambio sí que he pensado en ello antes de marcharme." Cuando se evocan los acontecimientos que siguieron, suena un tanto extraña la expresión "continuidad del poder" empleada por el zar.

Hemos de preguntarnos si es suficiente esta conducta de gentilhombre y si la autoridad es simplemente esto. Un historiador sutil y mesurado en sus juicios, G. Ferrero, comenta así los acontecimientos de 1789: "Es evidente que lo que más falta hacía en aquella situación no era una carta henchida de reflexiones metafísicas, sino la proclamación de la ley marcial en todo el territorio francés" [21]. En su obra, llena de sensibilidad y de comprensión política, Ferrero analiza la legitimidad, y describe un concepto particularmente difícil de precisar: la divisoria que separa la autoridad impuesta de la autoridad aceptada. Según los criterios expuestos, Luis XVI debía haber proclamado la ley marcial para atajar la revolución. El rey no lo hizo porque la revolución era un espectro que había que conjurar a cualquier precio. Lo verdadero era lo inverso, que la ley marcial hubiese impedido la revolución. El rey debía saber que la guerra civil existía ya violentamente, si no todavía en la calle, sí en el espíritu de sus súbditos. Luis XVI, por el contrario, estaba convencido de que la existencia de su autoridad suprema era la fuente de los disturbios civiles y de que la simple existencia en la Francia de 1789 de una monarquía absoluta constituía una fuente de horror. El pensaba que por sí solo no podía suprimir todas las causas que movían al ciudadano a la repulsa, pero sí estaba en sus manos el neutralizarla no utilizando sus derechos reales en toda la amplitud. Con esto queda explicada su pasividad, su convicción de no tener ningún derecho, ya que la legitimidad se encontraba en otras manos. Rivarol, su contemporáneo, escribe que el rey no creía en los principios fundamentales de la monarquía y había capitulado ante las ideas nuevas, aceptándolas insensiblemente. "El día en que un monarca consulta a sus súbditos, la soberanía queda en suspenso; aparece claramente que se ha abierto un interregno."

¿Quién persuadió a este hombre honrado, simple pero sutil, de que ya no era el legítimo dirigente de Francia?... La respuesta es que nadie en particular; como dice Maurras, "*la literatura del siglo*". La revolución francesa no se hizo el 14 de julio de 1789; se había cumplido mucho antes en el transfondo del espíritu y de la sensibilidad populares, impregnado de las ideas de los "filósofos".

[21] *Pouvoir, les génies invisibles de la cité,* pág. 101, New York, Brentano, edición francesa.

Capítulo II

En el capítulo primero he indicado ya que hoy se puede hablar de la "revolución de nuestra época", teniendo en cuenta que ésta no se limita al marco estrecho de un solo país o de una sociedad determinada, sino que afecta a todo el planeta sobre el que se cierne la amenazadora contaminación de las ideologías izquierdistas. Podemos preguntarnos ahora si estos movimientos revolucionarios son una consecuencia directa de las filosofías e ideologías de los miembros de la "república de las letras". Cuestión que equivale a la de si aquellas doctrinas abstractas y aquellos proyectos confusos poseían tanta fuerza como para seguir actuando incluso en nuestros días.

Hipólito Taine sostiene la tesis de que tales doctrinas eran los subproductos de un estilo de pensamiento que se había formado en el siglo XVII y constituía el núcleo del clasicismo francés. Gradualmente un estilo retórico y oratorio fue sustrayendo del idioma escrito las expresiones llanas y populares, y así el lenguaje culto inspiró a los ilustrados el hábito del pensamiento abstracto. Paralelamente la centralización de la vida cultural en la corte y en París estableció un nuevo código de convencionalismos sociales y el lenguaje en él imperante fue algo lleno de sutilezas y de finos análisis psicológicos. Los especialistas en el clasicismo francés conocen las magníficas creaciones inspiradas en él, pero saben también de qué forma engendró un estilo de discurso uniforme en el que los personajes de ficción novelesca y dramática hablaban la misma lengua elegante. Se tratase de señores, siervos, turcos, romanos o indios, todos uniformemente se dirigían a las damas en el pulido lenguaje de los cortesanos versallescos.

Según el mismo Taine, este hábito, inculcado por un siglo de disciplina del pensamiento y de la expresión, sería el gran responsable

de la ceguera de los franceses ante el reverberante estilo que revestía las fórmulas ideológicas de los filósofos. Las expresiones brillantes y vacuas, las ideas falsamente claras que se utilizaban para triunfar en los salones, fueron tomadas poco a poco en serio por todos y el edificio monárquico se derrumbó por obra de los cañonazos de mil sofismas retóricos.

A pesar de que esta tesis de Taine resulta muy sugerente para los especialistas de historia y de literatura francesa, hay que decir que resulta incompleta. El lenguaje y el pensamiento de los filósofos franceses ha jugado un importante papel en la preparación de la revolución mundial posterior a 1789, pero no lo puede explicar todo acerca de la infraestructura intelectual sobre la que se asienta la revolución en nuestra época. Existe otra fuente de inspiración revolucionaria que es el pensamiento alemán idealista y romántico, cuya influencia es tan fuerte o mayor que la del francés. Mientras el pensamiento de los filósofos franceses, a pesar de la censura y otros obstáculos, se manifestaba públicamente ante todos los ciudadanos, la especulación alemana del idealismo, apenas obstaculizado por la Iglesia o por la monarquía, se desarrollaba tranquilamente en las universidades fluyendo a la manera de un río subterráneo. Estos dos pensamientos llegaron a unirse en un punto de convergencia, para dar a la revolución su definitiva base doctrinal.

Esta es la razón por la que en los últimos ciento cincuenta años el término "revolución" no se ha podido definir ya solamente por referencia a 1789 y a los ideólogos franceses. Como Taine señalaba, el lenguaje elegante de los filósofos, heredado del lenguaje clasicista de la época cartesiana, dejó de ser el modelo inspirador de la prosa revolucionaria. En seguida ésta sufre el injerto de la "pesadez" germánica, que se apoderaría totalmente de ella bajo la influencia de Kant, Schelling, Fichte, Hölderlin, Hegel. La pobreza filosófica del siglo XIX francés, al no poderse oponer al avance irresistible de estas ideologías, fue el factor decisivo para que el pensamiento germánico conquistase los medios universitarios de Inglaterra y Estados Unidos. Al dominar la vida universitaria de fin de siglo, el pensamiento alemán invadía irresistiblemente la vida intelectual de Occidente.

A los ojos de un observador contemporáneo, la doctrina de los filósofos aparece como un fenómeno "provincial", que ciertamente no se debe subestimar, pero que resulta de tono muy menor al compararlo con el influjo ejercido por la filosofía idealista alemana. Las ideas de los profesores que la gestaron, burgueses elegantes y mesurados, llegaron hasta los últimos rincones del mundo occidental. Veamos cómo convergen estas dos filosofías, fundadas en análogas premisas y llamadas a ejercer una influencia decisiva en el mundo contemporáneo.

Los filósofos eran, salvo raras excepciones, materialistas de la tradición de Epicuro y de Lucrecio. Por tal razón buscaban al "hombre natural" bajo las numerosas capas —hábitos, costumbres, convencionalismos sociales, creencias, tradiciones, prejuicios, religiosidad, etcétera— que la sociedad había añadido a la simple condición humana como un conjunto de fardos y de frenos que inhibían la espontaneidad del yo. Una parte considerable de su esfuerzo se consagró, en palabras de Diderot, a la emancipación del hombre natural para liberarlo del hombre artificial. Como ambos eran hermanos siameses había que separarlos por la fuerza. Solamente uno de ellos tenía derecho a la vida y debía ser educado hasta llegar a la madurez, el otro debía sucumbir en la operación. Este hombre natural reencontrado, sobreviviente de la ruina de la historia, estaba destinado a ser el arquitecto de un mundo nuevo [1]. El orden antiguo debía ser reemplazado por una geometría social, que uniría en un sistema sin historia a todos los seres humanos, considerados en adelante como unidades abstractas y uniformes que pensaban de la misma forma y compartían idénticos intereses, sin abrigar nunca deseos de elevarse por encima de los demás, ni tampoco exponerse a la contingencia de caer por debajo del nivel humano común.

A primera vista, esta geometría social de Rousseau, Condillac o Helvetius no parece susceptible de ser adoptada con entusiasmo por

---

[1] BARERE exclamaba el 15 de junio de 1789: "Vosotros estáis llamados a recomenzar la historia." TAINE comenta esta frase diciendo: "A partir de hoy habrá dos historias: la del hombre desprovisto de razón, y ahora la del hombre racional" (*Origines de la France contemporaine*, II, 47).

nadie, de inflamar la imaginación, y tampoco de reclutar demasiados seguidores. En todo caso carece de los rasgos enigmáticos y vagos, que se prestan a una multiplicidad de especulaciones interpretativas, que posee el pensamiento del romanticismo alemán, que nuestra generación conoce por estar empapada del espíritu hegeliano. Entre ambas cosmovisiones habrá que detectar los numerosos puntos de contacto en que coinciden.

El origen social de los filósofos franceses y de los románticos alemanes es totalmente diferente. Estos últimos procedían en su casi totalidad de la Iglesia protestante y habían estudiado en el célebre seminario de Tubinga. De ahí la célebre frase de Nietzsche, quien afirmaba que la filosofía alemana tenía como progenitor al clérigo pastor, y que, por lo tanto, era en el fondo una teología camuflada (hinterlistig).

Los ataques que los filósofos dirigían contra la Iglesia y lo sobrenatural eran directos, irónicos, satíricos y brutales. Los seminaristas alemanes eran demasiado sofisticados para seguir una vía tan sencilla. Además, y contrariamente a los escritores franceses, conocían muy bien las Escrituras por haber estudiado sus textos directamente. También habían eliminado el elemento sobrenatural de sus sistemas de pensamiento, como si se tratase de algo que iba contra la naturaleza, pero preservaron el proyecto religioso, hablando de un residuo de cristianismo puro que había existido antes de su degeneración. Tras ésta, el cristianismo constituía un gigantesco fracaso, ya que alienaba al individuo de sí mismo y de la sociedad. Si el Siglo de las Luces fue criticado por los idealistas alemanes, fue en razón de que los filósofos se entretuvieron en la estéril tarea de confeccionar una "geometría social", sin explorar las inmensas virtualidades del hombre una vez liberado de las ataduras religiosas.

Al igual que los filósofos franceses, los idealistas alemanes también cifraban su ideal en una dimensión pretérita de la historia: en la ciudad griega, en la que se realizaba la unión entre lo público y lo privado, lo político y lo religioso. Por supuesto que esta idea de una Grecia pagana y armoniosa es un puro mito. Como ha mostrado Erwin Rhode, las comunidades griegas se veían sacudidas frecuentemente por corrientes religiosas, tanto en el período clásico como en el pre-clásico,

en los cuales nunca el culto oficial fue idéntico al culto popular. Por otra parte, los conflictos políticos que agitaban incluso a las ciudades más pequeñas muestran más bien la existencia de una pluralidad de intereses y de opiniones en conflicto, pero de ninguna manera la identidad de las esferas pública y privada. Pero la presuposición gratuita de la armonía de la "polis" griega permitía a los filósofos idealistas alemanes especular sobre el contraste entre las estructuras paganas y las cristianas. Sostenían que la fusión entre la religión y el estado une las energías de los ciudadanos, mientras que la separación entre una "ciudad de Dios" y otra "temporal" dispersa las energías y siembra el viento de la discordia y de la guerra civil. Todo a la inversa de los griegos y romanos, cuya vida comunitaria era capaz de aportar al individuo la felicidad, el cristianismo amputaba al individuo las raíces de su ser y fomentaba su egoísmo, dándole un objetivo simultáneamente religioso y material: la salvación del alma y la persecución de la ganancia material. Bajo la influencia cristiana todo se convierte en abstracción: la propiedad, el dinero, la moral, el estado, y hasta la religión y el mismo Dios. Consideradas todas estas entidades por separado, devienen ídolos y factores de alienación. Contrariamente a lo que había sido el estado cristiano, el estado neopagano sería la comunidad restaurada, la reunión de hombres libres y felices hermanados en un proyecto común.

A pesar del carácter abstracto y esotérico de los sistemas de Hegel, Fichte e incluso de Rousseau, una cierta armonía los asimila a una corriente popular de la literatura socio-económica de principios del siglo XIX. Esto puede ser ilustrado con el título de un libro escrito por el socialista pre-marxiano Wilhelm Weitling: *El hombre, tal como es y debería ser*. Este "debería ser" es una expresión que encontramos frecuentemente en los libros de la época, y se refiere a algo más que a una experiencia. Se trata de un mecanismo o de un plan. La doctrina revolucionaria de Hegel, Weitling, Saint-Simon o Augusto Comte considera como indiscutible la existencia de un motor en la historia capaz de proponer a los hombres nuevos elementos para satisfacer sus necesidades intelectuales y sus esperanzas recónditas. La fuerza de este progreso no es otra que la fe, primero secreta y esotérica, de que el hombre es el creador del universo, tanto desde el punto de vista filosó-

fico como práctico; lo ordena según sus categorías mentales y sus sentimientos, transformando así sus condiciones de existencia.

Durante un tiempo inicial Dios conserva el privilegio de participar en la creación, pero en seguida se convierte su idea en una abstracción y pasa a ser concebido como una fuerza de la historia o el motor del proceso evolutivo, o cualquier otro sucedáneo del concepto de providencia divina. Lo importante no es ya el problema filosófico del origen del mundo, de la vida y del hombre, sino la convicción creciente de que el hombre puede tomar en las manos el timón que dirige su propia evolución, para aparecer como el creador de un mundo nuevo y mejor, viniendo a convertirse en el verdadero demiurgo. Como escribía uno de los filósofos: Dupont de Nemours, estando destinado a fundirse de nuevo con esta materia que le ha engendrado y en la que encontrará con sus solas fuerzas la eternidad divina.

De esta manera, dentro de la doctrina revolucionaria, el individuo se convierte en el exclusivo centro de interés, glorificándosele más allá de toda medida. Para aquellos cristianos cuyo sentimiento religioso se encuentra muy debilitado (tal era el caso de los seminaristas de Tubinga), o que, a la manera de Rousseau, toman sus sentimientos por fe, tal doctrina resulta sumamente seductora porque contradice la tesis de la degeneración de la Iglesia posterior a la etapa de las catacumbas. Esta doctrina a la vez posee caracteres sugerentes, porque permite colmar la fosa existente entre el individuo y la comunidad y abolir la tiranía de los gobiernos. Los ciudadanos del estado están destinados a fundirse en esta síntesis suprema.

El mismo Hegel se vio grandemente influido por el concepto rousseauniano de estado como encarnación de la "voluntad general", sabiendo ver en Rousseau la inspiración colectivista en una época en la que sólo se advertían los elementos individualistas del pensador suizo. El pensamiento hegeliano destila así dos elementos antitéticos: el individuo y la sociedad. Y digo "destila" porque Hegel y Rousseau conciben estas dos realidades no en la riqueza singular y concreta de su complejidad existencial, sino en su esencia abstracta: el individuo, libre de toda superfluidad social, política y cultural, como ser abstracto, yo puro, animado solamente por una vida interior autónoma, opuesta a los condicionamientos de lo exterior; y la sociedad, no como una

comunidad imperfecta cuyas limitaciones provienen de los límites de sus partes integrantes, los seres humanos, sino como el vehículo de una misión histórica que se encamina hacia una perfección "sui generis". Estos dos elementos antitéticos se fusionarán al final de la historia; y tal fusión marcará el fin mismo de aquélla. Esperando este momento, el individuo debe tratar de desembarazarse de todo lo que le aliena y es causa de su desgracia, la "civilización corrompida" de Rousseau, el "Trennung" o "conciencia desdichada" de Hegel. Schiller afirma que en el estadio final de la historia, la conciencia de los ciudadanos se verá objetivada en el estado. Le obedecerán porque tras una educación estética, todos los ciudadanos reconocerán en él la emanación y el reflejo de su propia voluntad. La historia se desarrolla en el sentido de una complejidad creciente que apunta hacia su culminación: la síntesis del espíritu universal con el hombre. Ideas en las que se advierte la mezcla del "espíritu puro" de Rousseau más el esteticismo de la generación romántica alemana. Hegel termina el prefacio de su obra principal, la *Fenomenología del espíritu,* con la afirmación de que en nuestra época el "Geist" individual, el espíritu singular, deja a los hombres cada vez más indiferentes, porque las tareas que quedan por hacer no exigen grandes esfuerzos del individuo. "El espíritu universal es lo que se encuentra bien consolidado y exige ser desarrollado y extendido." O, dicho con otras palabras, la humanidad se ha elevado colectivamente al nivel del *Weltgeist* o espíritu universal, según Hegel, mientras que para Rousseau la "voluntad general" abarca toda manifestación humana. El discípulo más importante de Hegel, Karl Marx, enseñaba que el hombre, una vez reconciliado con la naturaleza, no tendrá necesidad de leyes, religión o de arte, ya que habrá absorbido al final todo aquello que la historia arcaica le había obligado a proyectar sobre el mundo. De la misma manera piensa Rousseau cuando escribe en la carta más arriba citada: "Los hombres tienen necesidad de leyes, arte y gobierno, pero de la misma forma que los viejos tienen necesidad de muletas."

Hay que advertir que los dos sistemas, el de Rousseau y el de Hegel, o, más bien, el de los filósofos franceses y los idealistas alemanes, dejan la solución para el final del drama. Hasta ese momento los dos protagonistas, el individuo y la sociedad, estarán sin acabar; ya

que no habrán podido realizar su esencia. La tarea del filósofo es acompañar a ambos en su odisea, poniéndose él mismo en lugar del primero (punto de vista del yo) y participando del punto de vista del segundo, es decir volviendo a la sociedad más perfecta y más próxima al ideal. Lo que resulta es una filosofía subjetivista a la vez que socialmente orientada. Sin embargo, poniendo de relieve el yo y la sociedad absolutos, esta filosofía adolece de incapacidad para salvar el hiatus que separa lo subjetivo de lo colectivo. Cuando otras filosofías más moderadas y realistas proponen una aproximación entre el individuo y la sociedad, su intento se estrella contra la oposición indignada del filósofo revolucionario, como si ello fuese una traición. Así se termina con la tradición filosófica que desde Aristóteles hasta numerosos pensadores modernos, describe a los hombres como son en realidad, en lugar de ocuparse en definir la supuesta esencia de la sociedad, categoría que —por otra parte— piensa como perfectamente conciliable con la de individuo. La sed de un absoluto histórico, presente, da al sistema su fuerza revolucionaria, su pasión del "hic et nunc". Pero la fosa artificial que separa el yo absoluto de la comunidad absoluta no se puede llenar nunca y se hace omnipresente en todas las situaciones. Y así la filosofía revolucionaria está destinada a redescubrir de nuevo la misma fuente de alienación, de contradicción y de tragedia. Las situaciones normales de la historia, que exigen un compromiso entre el yo y la sociedad, son denunciadas por Hegel y por Rousseau como situaciones históricas truncadas y verdaderos actos de traición.

El revolucionario, en consecuencia, vive en un permanente estado de insatisfacción metafísica. Por una parte, reprocha a las cosas que no sean exactamente iguales que sus modelos ideales, y por lo tanto que no alcancen nunca su identidad real. Reprocha al individuo el no ser lo suficientemente social y, paralelamente, reprocha a la sociedad el no responder a la conciencia moral del individuo. El revolucionario no puede encontrar reposo: antes de haberlo intentado todo, de haber ensayado todos los recursos de la reflexión y de la acción, antes de haber vivido una existencia caleidoscópica, para traducir a conciencia clara —como decía Malraux— la gama más amplia posible de experiencias, se siente incompleto y mutilado. He aquí por qué el revolucionario adquiere una reputación de crítico radical de la sociedad, de las instituciones, de la moral y del arte, así como de campeón de las causas perdidas. Sin embargo, su conciencia desdichada se nutre del inacabamiento del hombre con relación a la naturaleza. Este inacabamiento se describe en términos hegelianos como "alienación". Todo él empapa la vida socio-política y cultural, y tal sentimiento de "existencia mutilada" que tienen las palabras, los objetos, el pueblo y la historia, la humanidad y el mundo, es una invitación urgente a recuperar la plenitud perdida. Todo conduce a una serie ilimitada de combinaciones entre los elementos "individuo" y "sociedad", y finalmente a su confusión, pero también a tentativas tormentosas para crear un orden nuevo. "Creemos poder describir el mal existente —escribía Metternich— como la confusión de las ideas, a la que se ha llegado por el exceso de generalización. Todo lo que hasta aquí se había considerado como inmutable y fijo se encuentra en trance de demolición." Metternich no se equivocaba, y lo que ante él aparecía como confusión de ideas era, más concretamente hablando, la aparición de la especulación revolucionaria. En la misma carta evocaba de pasada el hecho de que el fin verdadero de los idealistas (partido liberal) era la fusión de lo religioso y de lo político: es decir, sola y únicamente, la creación para cada individuo de una existencia totalmente independiente de toda autoridad, de cualquier otra voluntad que no fuese la suya propia. Y añadía consideraciones sobre lo absurda que era esa idea, por lo contraria a la naturaleza humana y por lo incompatible con las necesidades de la sociedad.

La expresión clave de este relevante diagnóstico es la fusión realizada entre lo "religioso" y lo "político". Metternich añadía que los jansenistas, los luteranos y los metodistas deseaban liberar las almas de sus fieles de la misma forma que los revolucionarios quieren liberar al pueblo [2].

Más arriba hemos llegado a la conclusión de que la revolución es un movimiento que tiene dos niveles, uno político y otro espiritual, permaneciendo ambos implicados: la política se transforma en

[2] METTERNICH no creía que la Iglesia católica pudiera seguir algún día este camino. Cuando las decisiones de Pío IX fueron conocidas en Viena, exclamó: "Un papa liberal es una contradicción."

religión y el cuerpo político deviene una iglesia. Esta duplicidad de raíces, la democracia totalitaria de Rousseau y el idealismo de Hegel, explica que la atracción popular y el elitismo de tipo gnóstico se pueden combinar, y así la clientela intelectual puede ser vasta. Sea cual fuere el punto de partida, las dos direcciones de la doctrina revolucionaria son compatibles: ambas suponen un estado de corrupción que hay que trascender para alcanzar la pureza. Ambas postulan por igual un método que sirva para pasar de un estadio a otro; y finalmente se ponen de cuerdo en que ahora, 1789, 1917, 1945, 1968, etc., la humanidad ha entrado en el segundo período, si bien todavía queda pendiente la liquidación de los restos del viejo sistema, tarea necesariamente previa a la organización de los elementos del nuevo orden.

Esa es la razón por la que Metternich se lamentaba de que ciertas sectas religiosas (a las que se podrían haber añadido los francmasones) incitasen a los espíritus a la liberación interior. Desde el punto de vista de la revolución, especialmente del idealismo hegeliano, kantiano, fichteano [3], la nueva era no solamente aportaba una nueva organización política, sino también la liberación del alma y de la sustancia espiritual del hombre.

La fuerza ideológica que tal doctrina era capaz de crear era inmensa, su tentativa era canalizar hacia fines utópicos, puramente especulativos y seculares, toda la energía que representaba la fe cristiana. Con ello se veía satisfecho, en primer lugar, el apetito del individuo por la glorificación de su yo, a la vez que su deseo de trabajar en la realización próxima de la sociedad ideal. En segundo lugar, se conseguía olvidar los verdaderos límites de la condición humana, cuya consideración era una traba para la creencia en el mito de la libertad total, y así se podía pensar que el "material humano" de la historia era moldeable y perfectible hasta el infinito. Y, por consiguiente, en tercer lugar, ya nada en adelante podría ser declarado "inmoral" o "absurdo" y prohibido; nada podía ser "contrario a la naturaleza humana", "peligroso para el equilibrio social", o simplemente

[3] Heinrich HEINE, que había predicho que el idealismo alemán encontraría su desarrollo en una doctrina revolucionaria, llamaba a Kant "un revolucionario más peligroso que Robespierre".

"falso". Cada instante llevaba en sí el germen de un nuevo mundo, es decir, de una nueva revelación en la que las viejas ideas y cánones ancestrales habían perdido toda su validez; y estaba llamado a alumbrar un estado ideal de la sociedad en el que el hombre sería integralmente humano. La suprema tarea consistía entonces en ir más allá de la situación presente, asumiendo lo insólito en todos sus dominios. Es de observar que no solamente quedaba transformada la religión en su significación más genuina, sino también el íntegro campo de la política, ya que tras la liberación de las almas individuales debería llegar la fusión de éstas en el seno de un alma universal, por lo que los factores que separaban a los hombres quedaban abolidos y así todos se integrarían en la totalidad de una conciencia. La nueva política sería la terrestre contrapartida de la grandiosa evolución del alma universal; la humanidad estaba llamada a ser desde entonces una comunidad unánime, en la que cualquier fuerza contraria estaba condenada a ser aniquilada.

Mientras se exaltan las promesas de la doctrina revolucionaria, todas las fuerzas estables, el arte, el significado genuino de las palabras, la solidez de las instituciones, etc., se ven denigradas. No importa que haya que suprimir el tiempo, negando su realidad, la necesidad de un intervalo benéfico que separe la concepción de los proyectos de su ejecución. La doctrina revolucionaria lo promete todo para "mañana", trátese de la sociedad sin clases, del fin de las guerras, de la distribución de la riqueza para todos o del surgimiento de una civilización más humana. Se impone como una lógica conclusión que la destrucción de las antiguas formas viene a ser un asunto urgente, un deber histórico. El mayor crimen consiste en permanecer al margen de este imperativo histórico e interponerse como un obstáculo en la gran avenida del progreso. No se concibe otro pecado entre los revolucionarios. Rabaut de Saint-Etienne, presidente de la asamblea revolucionaria, afirmaba: "Todas las instituciones establecidas en Francia no sirven más que para coronar la miseria del pueblo. Para hacer al pueblo dichoso hay que renovar y cambiar la moral, las ideas y las leyes, cambiar a los hombres, las cosas y el mundo...; en suma, destruirlo todo, porque todo debe recomenzar de nuevo." Sesenta años más tarde, Bazarov, personaje de una de las obras de Turguenev,

pronunciaba idéntico discurso y aducía la misma justificación. "Hay que destruirlo todo", repetía Bazarov en la oficina de Pavel Pavelitch, entablándose el siguiente diálogo con la réplica de éste: "¿Y si el pueblo ruso no lo quiere?" "Eso no importaría nada." "¿Entonces irías contra el pueblo ruso?..." "¿Por qué no habría de hacerlo?"

Capítulo III

Ahora nos es preciso analizar el proceso por el que el proyecto revolucionario llega a ser "respetable" hasta lograr finalmente ser considerado como legítimo, e incluso como el único legítimo posible. Creo que es esencial conocer este proceso, ya que —como señala Ferrero— "un principio de legitimidad no es ni una mistificación ni una broma". Con una convicción que tiene sus raíces en la experiencia cotidiana, los miembros de una comunidad suelen saber si son dirigidos "legítimamente" o no, si los sacrificios que en ocasiones se les exigen son justificados y si tienen garantizada la seguridad de su existencia. La duración de un régimen, la justicia, la posibilidad real y legítima de organizar y prever el futuro, son elementos válidos de legitimidad, aunque en su origen la autoridad que gobierna no tuviera títulos ni argumentos sólidos para gobernar. Evidentemente, la legitimidad también se puede adquirir y el proceso de su adquisición puede depender de una larga preparación y de la penetración de sus ideas de base en el campo social. Como he escrito en el primer capítulo, la legitimidad se vacía de contenido y se pierde desde el momento en que el legítimo dirigente pierde confianza en sus actos y se autoconvence de que sus acciones deben ser juzgadas con relación a nuevos principios que no son los suyos propios.

En el mismo lugar de esta obra he aportado también numerosos ejemplos de la influencia determinante que tuvo la "república de las letras" en la gestación de la revolución francesa, al penetrar su propaganda en el público cultivado y convertirlo en partidario de las ideas de la *Enciclopedia*. En toda sociedad se da esta "república de las letras", y está invariablemente compuesta de hábiles manipuladores de metáforas y de ideas, escritores, profesores, artistas, periodistas, oradores públicos, políticos y una heterogénea variedad de miembros entre

los que no hay que omitir a los "snobs". Estos son, según la etimología de la palabra, gentes "sine nobilitate", sin títulos de nobleza en el campo de la inteligencia, quienes, perteneciendo a clases más altas o más bajas que los miembros de la "inteligencia" son "snobs" en la cultura y pretenden, mediante su dilettantismo revolucionario, adquirir un rango en este medio.

Así es usual que los que se sienten atraídos en primer lugar por la "república de las letras" sean los capitalistas, financieros ricos o poderosos terratenientes; cosa que puede resultar sorprendente a quienes saben calibrar lúcidamente cuáles son los fines verdaderos de los revolucionarios. Pero el mundo no está gobernado solamente por el interés material, sino que actúa por otros resortes. Los ricos, una vez adquiridos el poder y la fortuna, aspiran a la cultura. Pero su cultura no es la mera instrucción, sino una cultura certificada y avalada por el beneplácito de la "república de las letras" y por sus medios de comunicación. Rivarol advertía poco después de 1789 que la revolución había sido promovida en realidad por unos cuantos capitalistas agrupados en lo que se llamaba "facción del Palais Royal" y capitaneados por el príncipe de Orleáns. Cuando se reunieron los tres estados, la "mayoría" fue gobernada por este grupo invariablemente. Ello puede explicar en buena medida por qué los miembros de los dos primeros estados, la nobleza y el clero, se pasaron al tercero bajo el liderazgo del aristócrata y hombre de negocios marqués de Mirabeau.

Entre el pasado revolucionario y lo que existe en el momento actual apenas hay diferencias. Raymond Aron observaba en uno de sus cursos profesados en la Sorbona [1] que en algunas ocasiones había sentido estupefacción al observar entre los jefes de grandes empresas, tanto públicas como privadas, una notable ausencia de convicciones políticas que acompañasen su gestión. "Cuánto mejor irían las cosas —afirmaba— si quienes detentan el poder económico supiesen claramente qué tipo de política prefieren. La única idea que expresaban comúnmente era que sólo aspiraban a que el gobierno en el poder les asegurara un clima tranquilo para hacer funcionar los negocios." Naturalmente, esta última aspiración de que los negocios "marchen" exige

[1] *La lutte de classes*, París, Gallimard, págs. 280-81.

una buena organización de "public relations", orientada no sólo hacia el negocio, sino también hacia la personalidad de sus dirigentes. Pierre Gaxotte, historiador de la revolución francesa, relata del ministro de Luis XVI, Necker, que para borrar de la memoria de sus conciudadanos sus orígenes modestos y promover sus ideas, daba banquetes a los filósofos que estaban considerados como de ideas más avanzadas. Esta generosidad le mereció la reputación unánime de hombre ilustrado. Ahora como entonces, se advierte en muchos una motivación semejante, unida a un afán de influencia en los asuntos públicos, que se logra por la adquisición de relaciones con altas personalidades y que tiene como efecto la popularidad. A este respecto son elocuentes los ejemplos de ciudadanos ilustres por su dinero, que llegan a serlo todavía más por los premios literarios que dotan, las fundaciones que patrocinan, las revistas de pensamiento que financian, o las causas que apadrinan. El hecho de que tales empresas puedan convertirse en fermentos revolucionarios no hace sino darles un cariz más atrayente desde el punto de vista económico. Tales publicaciones tienen el éxito asegurado, ya que en la medida en que defienden o dicen defender los intereses de las clases pobres y desfavorecidas, más se las compra y lee; por lo cual los hombres de la alta sociedad y de la burguesía de negocios son sus promotores.

Una ojeada a periódicos como *Le Monde, L'Express* y *Le Nouvel Observateur*, en Francia; *L'Espresso*, en Italia; *Der Spiegel*, en Alemania; *The Observer* y *The Guardian*, en Inglaterra, etc., basta para que nos convenzamos de que existe en ellos una dualidad sorprendente: por una parte, un incuestionable carácter partidista y un tono marcadamente revolucionario de los textos, y, por otra, la publicidad de pieles caras, joyas y coches, objetos de arte y cruceros de lujo. Lo que prueba bien a las claras que los editores no pretenden ser leídos por las clases humildes, sino por las acomodadas. Estas últimas, en lo que les respecta, tienen una gran distracción en informarse del estilo y del contenido de la revolución. Lo que, naturalmente, no significa que se sientan identificadas con los intereses revolucionarios; aspiran simplemente a estar al corriente de las modas que están en boga, de los hombres y de los acontecimientos que protagonizan la actualidad.

Las observaciones anteriores son válidas también en lo que concierne a los libros, los jurados internacionales y los festivales de cine. Sartre, Simone de Beauvoir, Jean Luc Godard, Mary McCarthy, Norman Mailer, Alberto Moravia, Günther Grass, Kenneth Tynan, etcétera, foman una república internacional de las letras, que unida a firmas de la gran industria como Olivetti, Fiat, las fundaciones Ford y Rockefeller, mantiene la moda de la revolución gracias a la alianza de las finanzas y del mundo literario. El caso de Mary McCarthy, en su elemento con *El Grupo* y generaciones de estudiantes del Vassar College glorificando al campesino vietnamita y al Vietcong, no es solamente un símbolo del fenómeno que estoy describiendo, sino también una ilustración concreta de los caminos por los que discurre el proceso revolucionario; el cual, gracias al dinero y a los mecanismos de la moda, penetra en todos los engranajes de la sociedad, desde la capa más acomodada de los mecenas hasta la mayoría de lectores y espectadores de las clases medias. Asistimos al hecho paradójico de que *quienes deberían en buena lógica ser los principales adversarios de la revolución resultan, con sus pensamientos y actitudes, los mejores apoyos de la causa revolucionaria.*

Atendiendo a los abundantes ejemplos de los tres siglos últimos, queda suficientemente asentado que la ideología revolucionaria conquista su prestigio y aceptación por la convergencia de varias líneas de fuerza. Conviene distinguir cuidadosamente entre los intelectuales que engendran y gestan los conceptos revolucionarios y quienes los propagan, aumentando su público y preparándolo para recibir unas ideas que en otra coyuntura hubiesen considerado con indiferencia y desconfianza. Los intelectuales, al igual que sus antepasados los filósofos franceses o los idealistas alemanes, pertenecen a la clase media, y esto es un hecho fundamental para comprender la razón del éxito de sus ideas radicales. En cuanto miembros de la pequeña burguesía, jugaban un ambiguo papel en este medio: en un aspecto, su vida cotidiana se desarrollaba según las pautas de la vida burguesa; en otro, el de su actividad teórica, ejercían una actividad radicalmente revolucionaria. Ya hemos citado antes la frase de Burke sobre la sed de notoriedad de los filósofos que produjeron la revolución francesa y su frustración al no poder conseguirla por los medios normales. Peter Gay escribe:

"Los filósofos, quienes buscaban por encima de todas las cosas distinguirse, no aspiraban en absoluto a la supresión de las distinciones ni a la abolición de las formas tradicionales de respeto. Las descripciones edulcoradas que prodigan sobre la realidad de las masas revelan su adhesión al antiguo orden y el miedo a transformaciones más radicales" [2].

Así pues, la actitud burguesa forma parte integrante de los rasgos del intelectual revolucionario. Voltaire era un excelente hombre de negocios que dedicaba más tiempo a hablar con sus financieros en Ferney que a platicar con los intelectuales de su mundo. Sus descendientes de hoy saben también buscarse un amplio mercado para sus escritos, sus filmes, y obtener pingües sumas por sus conferencias, así como figurar en las listas del gran mundo. Mientras en su actividad profesional pueden adoptar los gestos de un inconformismo inofensivo, como lo prueba el ejemplo del joven Sartre, profesor de Liceo, que no usaba corbata al impartir sus clases, en su vida privada todos tienen su vida familiar, a veces una gran propiedad y todo lo que en general puede procurar un dinero bien invertido [3]. Sus gestos revolucionarios pertenecen solamente a la vida pública; de cara a los demás adoptan posturas extremistas, se convierten en campeones de una transformación total de la sociedad y de sus estructuras.

Hay que advertir que esta actitud descrita no es necesariamente hipócrita. Metternich, en la citada carta, habla de "hombres presuntuosos", afectados por una "gangrena moral", que habían sido reclutados en los ambientes de las clases medias y que eran los verdaderos jefes de la "clase liberal". Al margen de lo que se piense sobre la aludida "gangrena moral", hay que reconocer que la base más idónea para propagar una ideología es la clase media, ya que si el común de los ciudadanos suele encontrar evidente repugnancia en prestar atención a

[2] Peter GAY, *The Enlightenment*, New York, Alfred. A. Knopf, 1967, página 26.

[3] Hay que advertir que cuando los intelectuales no saben administrar sus propios negocios, viven como parásitos de quienes están acomodados económicamente hablando. Tal fue el caso de Rousseau y particularmente de Marx, quien no trabajó ni un solo día en su vida, pero sabía obtener donativos y préstamos de gran número de personas: su madre, la rama holandesa de su familia, Engels, sus visitantes en Londres, etc. (Sobre el modo de vida de Marx, cfr. L. FEUER, "Karl Marx et le complexe de Promethée", *Encounter*, diciembre de 1968.)

los rebeldes puros, por su exaltación y fanatismo, suele oír con agrado a un interlocutor bien vestido, cuyas maneras correctas y cuya vida privada burguesa le confieren más títulos para conquistar la opinión pública [4].

La extensión de la ideología revolucionaria en nuestra época proviene de la penetración gradual de sus principios y conclusiones en las clases medias. En ellas encuentran los fermentos de la subversión intelectual y política su mejor caldo de cultivo, para difundirse después en todas las direcciones por obra de los medios de comunicación. El intelectual de extracción mesocrática representa, tanto en el plano individual como en el corporativo, un excelente banco de pruebas y un campo de batalla para la expansión de estas ideas. Tanto más excelente cuanto éste no precisa desarrollar ninguna tarea específica de proselitismo: su profesión de escritor, político o periodista le convierte en escaparate público, así como en un personaje que ofrece totales garantías de veracidad en lo que afirma, porque su "status" social le ofrece prestigio.

El proceso por el que las ideas revolucionarias van impregnando las distintas capas de la sociedad hasta adquirir carta de legitimidad, puede ponerse de relieve estudiando la reacción de los contrarrevolucionarios a lo largo de los dos últimos siglos. Podremos advertir a la vez las lagunas que presentan sus razonamientos y sus errores de estrategia, así como las causas, todavía hoy válidas, por las que las actitudes contrarrevolucionarias se han encontrado siempre en situación de inferioridad.

Las ideas revolucionarias, tanto antes como después de 1789, encontraron su apoyo y sostenimiento entre los intelectuales de las clases medias (los filósofos), posteriormente en las grandes empresas industriales, fundadas en la expansión por acciones de propiedad anónima, y en los partidos políticos basados en los mismos principios. Tales organizaciones, "república de las letras", partidos y empresas, así como periódicos y demás medios de difusión, se habían concentrado en las

[4] John K. GALBRAITH supo captar perfectamente la naturaleza de este fenómeno cuando escribió, tras los disturbios de Chicago en 1968, que los hippies separaron a muchos electores que tradicionalmente votaban a la izquierda de sus candidatos tradicionales.

ciudades, también producto de la civilización contemporánea, monstruos urbanos en incesante expansión y en las que las masas viven una existencia anónima e impersonal. Estas ciudades con sus empresas, partidos políticos, periódicos, fueron la base de la representación parlamentaria. La función de diputados se hizo cada vez más intelectual, como resultado de la afinidad establecida entre intelectuales, empresarios y políticos. En 1900 había en la Cámara francesa de diputados veintidós representantes de la clase de grandes propietarios, cincuenta de la de pequeños propietarios; siendo los periodistas cincuenta y nueve y los juristas ciento siete, fácil es comprender quiénes ejercitaban el poder oratorio en las asambleas y puestos gubernamentales.

Los contrarrevolucionarios se presentaron desde el principio como adversarios de los filósofos, así como enemigos resueltos de la vida urbana, las grandes operaciones comerciales y los partidos políticos. La razón de esta oposición no era tanto el deseo de proteger sus intereses de clase —como se viene afirmando invariablemente desde hace ciento cincuenta años— cuanto una resistencia auténticamente filosófica a dos características de la vida contemporánea, mencionadas ya en páginas anteriores: la expansión infinita e incontrolada y el anonimato de la vida de la gran ciudad, de las empresas industriales y los partidos políticos. Dicho de otra forma, la oposición no iba contra las ciudades o la industria y comercio en cuanto tales, sino contra su versión contemporánea: su gigantismo, la ausencia de control y la inevitable centralización, que su desarrollo llevaba entrañando a la larga. Un ejemplo de la oposición al auge de estas prometeicas fuerzas es De Bonald: "Contrariamente al comercio, la agricultura, en la que todo es público..., reúne a los hombres en una comunidad de trabajos y de disfrutes, sin que sus conciencias se encuentren divididas por la competición y la envidia del éxito ajeno" [5].

No es de extrañar que estas declaraciones valiesen a su autor la etiqueta de "reaccionario", ya que cada afirmación de las contenidas en el citado párrafo va exactamente en sentido opuesto de las utopías revolucionarias, que ansían adquirir nuevas áreas de poder gracias a nuevas bases de autoridad, nuevos medios, nuevas instituciones. Los

[5] DE BONALD, *Théorie du pouvoir politique et religieux*, pág. 231.

contrarrevolucionarios veían claramente que tales ambiciones brotaban de dos fuerzas: una era la pasión de inculcar a la humanidad una nueva idea de su destino en la sociedad ideal (el ejemplo de Diderot puede servirnos como ilustración); los centralizadores se consideraban ante todo promotores y artesanos de esta idea. La segunda fuente era menos abstracta, los contrarrevolucionarios percibían que cuanto más dinamismo mostraban las fuerzas desencadenadas en la revolución industrial, más alarmantes resultaban los conflictos que se engendraban en el plano filosófico, político y económico. Por ello se vino a pensar que estos conflictos no podrían resolverse más que por el establecimiento de un gobierno ideal, que centralizaría preocupaciones heterogéneas y divergentes. Comte, en su catecismo positivista, proyectó el modelo de gobierno capaz de resolver todos los problemas de la "democracia anarquista moderna", como gustaba repetir frecuentemente.

Hay que advertir que ya en 1772, no solamente estaba la administración centralizada en Francia, sino también en Alemania. Justus Möser afirmaba: "Los señores de la administración central prefieren ver todas las cosas reducidas a sus principios más simples. Si se les dejase las manos libres, el estado sería regido según los dictados de una teoría universitaria, y cada consejero daría órdenes a los representantes locales en función del plan general... Este es el procedimiento del despotismo, que quiere dirigirlo todo por la fuerza, aplicando un número exiguo de reglas y sacrificando cualquier forma de variedad a lo uniforme" [6].

Las críticas de De Bonald se dirigieron algunas decenas de años más tarde contra esta misma tendencia centralizadora. Si los pobres no encuentran trabajo, afirmaba, el gobierno no debe dárselo en instituciones de caridad [7], sino que debe impulsar la creación de nuevas posibilidades de empleo, reduciendo los impuestos percibidos de los empresarios para así estimularles a hacer inversiones razonables. Así, los ricos cumplirían sus deberes religiosos pagando salarios por el trabajo realizado y no dando limosnas a los perezosos. El consejo era muy sensato y fué escuchado por los partidarios de la libre empresa, tanto en su siglo como en el nuestro, pero la filosofía que latía bajo estas afirmaciones era una radical condenación de todo el sistema introducido por la revolución de 1789. Los contrarrevolucionarios profesaban su fe en la superioridad de la producción agrícola sobre la industrial. Por tanto, no es de extrañar que perdiesen rápidamente representatividad en las instituciones democráticas que proliferaban y en el parlamento.

[6] Citado por MANNHEIM, "Conservative Thougth", en *Essays on Sociology and Social Psychology*, 1953, pág. 143.

[7] Recuérdese que el gobierno republicano revolucionario francés de 1848 debía crear lo que se llamaron los "talleres nacionales" (institución precursora de las empresas nacionalizadas), que fracasaron estrepitosamente.

Esta hostilidad contra las formas democráticas, el sistema de partidos y el sufragio universal no perdieron nunca fuerza ni convicción. A comienzos del siglo XIX, los conservadores proclamaban que el sistema liberal tenía sus raíces en la voluntad jacobina de abolir los cuerpos intermedios entre el ciudadano, considerado individualmente, y el estado. E igualmente percibían el error que se ocultaba en la consideración del hombre como naturalmente "virtuoso" en un gobierno también "virtuoso", del que los ciudadanos no tendrán nunca nada que temer. Más tarde, con el desarrollo de la industria, aparecieron claramente otros inconvenientes de la democracia. Las grandes masas de campesinos desarraigados, trasplantados a la ciudad desde el medio rural, se convirtieron en una bestia enfurecida y desesperada, fácil presa para los demagogos, jefes de partido que les prometían pan, placeres y la posibilidad de explotar a su vez a los antiguos dueños. La extensión del sufragio iba a situar, gracias al voto generalizado, a estos demagogos a la cabeza de los estados. Por ello no es de extrañar el desprecio sentido por los contrarrevolucionarios por todas las manifestaciones de la democracia parlamentaria. En la reciente fecha de 1968, el entonces primer ministro portugués, profesor Oliveira Salazar, declaraba: "En tal régimen (se refería a la democracia liberal) son numerosos los que dan órdenes y hablan, pero los resultados son sumamente pobres. En nuestro país, la asamblea nacional se reúne solamente durante tres meses al año. Los ministros no acuden a las sesiones, solamente asisten a las comisiones. Nosotros no queremos discursos, declaraciones públicas poco razonables, hechas únicamente por el solo placer de verlas publicadas en la prensa" [8].

[8] 1 de julio de 1968, entrevista publicada en la revista argentina *Extra*.

Los contrarrevolucionarios percibieron de muchas formas las contradicciones del sistema liberal, alcanzando sobre su naturaleza una comprensión más lúcida que sus mismos defensores y llegando a denunciar sus insuficiencias mejor que esa clase peculiar de revolucionarios que son los marxistas, quienes también suelen hablar con frecuencia de las "contradicciones" del mundo capitalista burgués y democrático. Los contrarrevolucionarios comprendieron también igualmente que los trabajadores no son una clase revolucionaria, sino unas personas deseosas de tener acceso a la propiedad y a los valores burgueses, gracias a los instrumentos que el capitalismo pone a su disposición. Louis Ferdinad Céline escribe con su estilo peculiar: "La conciencia de clase es una estupidez, un tópico solamente para demagogos. Cada obrero desea abandonar su clase de origen y convertirse en un burgués. Si desea compartir algo son sus problemas, pero no el pastel que le ha tocado en suerte" [9].

Tras este juicio inicial, justo y verdadero, los contrarrevolucionarios cometieron, sin embargo, un error lamentable, al creer con sus adversarios que la clase obrera es la espina dorsal del sistema social. Ignorando lo que es manifiesto: que la base del nuevo orden es la clase intelectual de los estratos mesocráticos. No comprendieron por qué conductos penetró la revolución en la sociedad y adquirió legitimidad, ni tampoco el hecho de que en tal estrategia los trabajadores jugaron solamente el papel de simples instrumentos.

Podría inducir a error el que describamos este proceso como una *estrategia;* una técnica o un método, aplicados a fenómenos históricos, no son nunca simplemente una técnica o un método; son procedimientos que dimanan de una inspiración central de tipo ideológico, y que están indisolublemente ligados a ella. Una buena prueba lo constituye el hecho de que la misma técnica o estrategia no puede ser adoptada por quienes actúan movidos por una filosofía diferente. No sorprenderá, pues, que los métodos contrarrevolucionarios sean distintos de sus opuestos, a pesar de que sus portavoces afirmen lo contrario. La contradicción viene marcada por la disparidad existente entre las motivaciones y los objetivos finales de ambos.

---

[9] Louis-Ferdinad Céline, *L'Ecole des cadavres*, 1938, pág. 99.

Se puede afirmar, sin lugar a dudas, que la principal estrategia de la revolución, desde hace doscientos años, ha sido la utilización consciente de los medios de comunicación. Esto lo podemos tomar tanto en un sentido amplio como restringido. Desde el comienzo, los contrarrevolucionarios rechazaron las instituciones y otras formas de organización creadas por la revolución francesa y la sociedad industrial. Las masas urbanas, la vida en la gran aglomeración metropolitana, la despersonalización que llevan consigo las relaciones de la sociedad industrial, la competición como forma de vida y como mecánica social, las promesas irresponsables y la agitación política dentro y fuera de los partidos de masa, las generalizaciones deshonestas que se llaman ideologías, todo esto desagradaba violenta y profundamente a los contrarrevolucionarios, porque comprendían que la grandilocuente renuncia de la aristocracia a sus privilegios debía desembocar rápidamente en la creación de otros nuevos, que constituirían una nueva clase y que serían guardados mucho más celosamente por los miembros de ésta, ya que no estaban justificados ni por la ley ni por la tradición.

Lo que no entendían los contrarrevolucionarios era que el sistema que rechazaban era muy frágil, y que su sola fuerza reposaba en la posibilidad de una rápida movilización de la opinión pública, es decir: sobre una eficaz utilización de los medios de comunicación de masas; los periódicos en sentido estricto (sobre todo en los comienzos), y luego lo que podríamos llamar "amplificadores": las masas urbanas, los partidos políticos, las facciones de intelectuales, capaces de formular en un instante sugestivas ideologías aptas para seducir. Con lo cual, revolución y método de propaganda se convertían en inseparables; el dispositivo del segundo estaba destinado para servir a la primera.

Dos cosas caracterizan el contenido de la doctrina contrarrevolucionaria: la primera es el rechazo, formulado por De Maistre, Maurras, Pío X y Salazar, de las instituciones y de las estructuras sociales nacidas en 1789. Lo pregonado por los contrarrevolucionarios era una regresión histórica, el retorno a las instituciones prerrevolucionarias. Un ejemplo de esto puede ser la tentativa del estado corporativo, ingenioso medio de resucitar el estado medieval. Otra causa de indignación la constituía la superficialidad del método de propaganda, con sus

utópicas promesas, la utilización sistemática de falsos slogans y la demagogia de sus razonamientos [10].

Entonces como hoy, los contrarrevolucionarios pensaban que la verdad sólo necesita ser expuesta para persuadir. Tan grande es su evidencia que es suficiente verla y entenderla, una vez que se han refutado los argumentos adversos, mostrando que son erróneos y deshonestos. La actitud revolucionaria es bien contraria: mucho menos intelectualistas, sus promotores pensaban que la verdad se conoce también por el corazón y que los esfuerzos de propaganda, con sus métodos dialécticos —que no prueban nada, pero consiguen captar la imaginación—, se dirigen directamente a los sentimientos para provocar inmediatamente la acción.

A decir verdad, las ideas contrarrevolucionarias no resultan a primera vista demasiado nuevas, por lo que no son tampoco aptas para impresionar. Su quintaesencia se encuentra en ciertos proverbios de la sabiduría popular, en ciertos preceptos morales y religiosos. Los franceses tienen una expresión para designar este acervo de principios y axiomas: "La sagesse des nations", la sabiduría de las naciones o de los pueblos, fruto de una experiencia colectiva inmemorial. Al oír tales expresiones, nuestra actitud suele ser aprobadora y acaso sintamos también un cierto enojo al percibir la evidencia aplastante de lo que nos dice, tan clara que no necesita paremías ni sentencias para ser formulada. El acento de los contrarrevolucionarios se pone en valores como el "sentido común", la sabiduría de los antepasados, acumulada en una larga experiencia de siglos, en una palabra: los "prejuicios" de que habla Burke, y en los que se ha destilado toda la experiencia del género humano y en los que aparecen diseñados los rasgos inmutables de su naturaleza. En una gran mayoría de casos, todos los hombres más o menos —incluso los más rabiosos revolucionarios— obran de acuerdo con tales principios de pensamiento y de conducta, que forman una serie de hábitos de conducta porque son

[10] De Maistre: "Nosotros no queremos la antirrevolución, sino lo contrario de la revolución." Pío X en la encíclica "Quod Apostolici Muneris": "La Iglesia no experimenta en absoluto el deseo de olvidar su pasado; le basta con emprender la tarea restauradora de la sociedad y reparar los órganos destrozados por la revolución y adaptarlos al nuevo entorno material de la sociedad contemporánea."

respuestas a las necesidades más profundas de la vida. Acaso porque resultan demasiado evidentes para el pensamiento, y los tenemos siempre presentes, no nos gusta recordarlos con frecuencia y nos sentimos más atraídos por lo que nos hace salir de la rutina habitual y se nos antoja original, auténtico y espontáneo. Las ideas revolucionarias parecen encerrar más espíritu que materia, más idealismo arriesgado que conformismo realista. A pesar de que parezca paradójico, se puede afirmar que los escritores conservadores tienen poca clientela porque describen la realidad, mientras que los revolucionarios son aceptados por su carácter utópico y especulativo. Podríamos aducir muchos ejemplos, desde Saint-Just y Hegel hasta Sartre y Marcuse. El primer tipo de literatura aparece trivial y vano, ya que expresa lo que hacen los mortales en su vida cotidiana, las reglas según las cuales todo el mundo organiza su vida, y eso resulta un poco aburrido. El segundo tipo intriga y seduce porque ofrece el lujo de una especulación gratuita, refleja el movimiento y se desliza con frecuencia hacia lo imaginario, arrostra la aventura del peligroso riesgo del cambio. No debemos olvidar nunca que es lo insólito lo que da popularidad al estilo revolucionario; los contrarrevolucionarios respetan las normas establecidas para el uso de las palabras, de los objetos, los colores y las ideas, de las reglas de la sintaxis; toman la vida en serio porque poseen la convicción de que un poder superior la ha ordenado y establecido. En consecuencia, creen que una idea expresada claramente no tiene necesidad de publicidad, ya que está asistida de una providencia especial, y piensan que resulta irreverente ratificarla con demasiados esfuerzos de persuasión. Los revolucionarios, por el contrario, cultivan las asociaciones fortuitas de palabras, ideas y colores, y están siempre dispuestos a sacrificar la experiencia y la razón a la novedad de los productos de la emoción y de los sentimientos crispados, ávidos de novedad. El revolucionario experimenta con todo, desde el significado y el uso de las palabras —una muestra de ello es el "surrealismo"— hasta la dialéctica y la transformación de las instituciones políticas. Es interesante advertir que mientras los contrarrevolucionarios conciben a Dios como una mente organizadora, los revolucionarios le sustituyen con la idea de un juego de azar; su cosmovisión se basa en que las cosas no son necesariamente lo que son; pueden y deben ser de otra

manera. El hombre, que es superior a los dioses, debe consagrarse a lograr y experimentar "nuevas creaciones". Mientras uno cree en la fortuna, el otro cree en la providencia.

Un examen riguroso de las ideas revolucionarias mostraría, sin embargo, que el panorama de éstas no es tan variado como a primera vista pudiera parecer. Igualmente, un análisis de las contrarrevolucionarias arrojaría que éstas tampoco están desprovistas de imaginación ni son tan calcadas en la tradición como suele creerse. En los *modelos* de pensamiento revolucionario encontramos repetidos los mismos temas con un estilo pesado, reiterativo y cargado de abstracciones. Sin embargo, encontramos en el corazón del pensamiento revolucionario la convicción de que el hombre es su propio maestro, que no es esclavo de ningún orden, naturaleza o condición humana; que debe dejar volar libremente todas las alas de su imaginación. Esta es la clave explicativa de las ventajas que posee la doctrina revolucionaria sobre su antagónica y de por qué se ha abierto camino en las masas, aun cuando su carácter especulativo y su terminología tortuosa parecían reservarla solamente a un reducido número de especialistas y universitarios. Al alistarse en las filas de la revolución, los hombres experimentan una promoción en el aspecto intelectual, al sentirse capaces de interpretar el mensaje revolucionario, con lo que se hacen accesibles a la propaganda y a los medios de comunicación que operan como sus amplificadores.

La forma en que los revolucionarios utilizan los medios de comunicación social es tremendamente instructiva. Se puede decir, además, que es dudoso que otros distintos de ellos puedan hacer la misma tarea difusora de sus propias ideas. Antes de la existencia de la prensa tal y como actualmente la conocemos, las sectas y los clubes realizaban la manipulación de la opinión pública en lo concerniente a las teorías científicas y sociales. El abate Barruel fue el primero en describir el funcionamiento de esos grupúsculos ideológicos, así como su método para convencer a los sectores más poderosos para que adoptasen sus mismas ideas. A pesar de que Barruel tenga hoy una reputación de reaccionario, cosa que es debida a que revela con sus análisis los mecanismos de la mística revolucionaria y pone al desnudo el

"mito de la izquierda" [11], sus observaciones resultan certeras. Con sus palabras no revelaba ningún movimiento clandestino, nada que fuese distinto del funcionamiento de asociaciones como la francmasonería, los socialistas fabianos, los "americanos por una acción democrática", nada diferente de sus métodos para la conquista del poder.

En cierto sentido se puede afirmar que estos clubes desarrollaban una conspiración. Antes de 1789 ya se habían organizado sólidamente: los diputados de los estados generales estaban ya capacitados para enviar a las provincias desde París cartas, circulares, panfletos y boletines, pasquines, de forma que la opinión francesa fuese manejada en el sentido de pensar con hostilidad hacia la corte, creando el temor injustificado de represiones y amenazas a la libertad y anunciando falsamente medidas supuestas del rey para suprimir las votaciones, etc. Como escribe Pierre Gaxotte, "eran suficientes unas cuantas reuniones en casa del Duque de Orleáns para que ciertas noticias o instrucciones recorriesen rápidamente el país a lo largo y lo ancho". Muy a menudo los "cahiers de doléances" y otras peticiones semejantes, supuestamente emanadas de cada una de las localidades francesas, eran una mera copia de modelos enviados por la facción "Orleáns", la "Sociedad de los treinta" y otras semiclandestinas; o el simple resultado de los estudios de juristas prorrevolucionarios que no consultaban para nada la opinión de los habitantes.

Entonces, como ahora, no contaba tanto el número que podían contar los clubes cuanto su activismo revolucionario. Los jacobinos nunca sumaron más de cien mil miembros, y la francmasonería jamás fue una organización de masas; pero sus elementos se reclutaban entre hombres de elevada influencia por su riqueza o por su capacidad de movilizar a los ricos. Estos podían, ya en 1789, pagar agitadores para que reclutasen mendigos con la finalidad de que se reuniesen por la noche junto al palacio real y aclamasen al duque de Orleáns, gritando "abajo el tirano". Es sabido también que en nuestros días una turba bien entrenada puede crear motines y alteraciones del orden, delante de los cameramen de la televisión y de los reporteros prevenidos de antemano, para dar la máxima publicidad al hecho y atraer con sus

[11] Abbé BARRUEL, *Memoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, 1797.

comentarios favorables la simpatía del público. De esta manera se consigue un favorable clima para que el revolucionario pueda propagar sin trabas sus ideas con éxito asegurado. Paralelamente, las autoridades se ven paralizadas por el antipático papel que se ven obligadas a representar. El "mal papel", como ha notado Arthur Young, se debe a que la corte o la contrarrevolución no se han ocupado de suscitar una publicidad contraria de amplio y profundo impacto.

La aparición de la prensa de masas y de las revistas minoritarias de opinión no ha alterado el posible campo de acción de los clubes ni el carácter de sus operaciones; en vez de estrechar su influencia o disminuir su número y eficacia, la primera se ha visto acrecentada y las segundas perfeccionadas en técnicas disuasorias. El hecho esencial del cambio político revolucionario es que, a pesar de que 1789 entregó el poder a las masas, éstas no pueden utilizarlo por sí mismas, sino que lo transfieren a esa nueva casta de privilegiados que son los agitadores y creadores de ideologías. Stendhal, en *Le rouge et le noir,* y Balzac, en algunas de sus novelas, dan fe de este hecho cuando sitúan a sus jóvenes protagonistas en una carrera concebida lúcidamente para recorrer con rapidez los nuevos caminos del poder.

La principal característica de los medios de propaganda revolucionaria es su vitalidad, o más precisamente la impresión que producen de estar en la onda del impulso más creador de la historia y de la vida. No quiere decirse que se caractericen por utilizar un estilo armónico, flexible y sugerente; hay que señalar que sucede lo contrario, y la presentación de las teorías, programas y proposiciones resulta frecuentemente pesada, repetitiva, abstracta, llena de estereotipos y poco consecuente. James Burnham ha podido observar que el programa de primavera de la A. D. A. (*Americans for Democratic Action*) cambia cada año con una lentitud "de hielo", puesto que cada año se repiten invariablemente las mismas fórmulas doctrinales [12]; sin embargo, se advierte una actitud permanentemente inquieta en los documentos y manifiestos, que proceden directamente del carácter utópico de la ideología. Si quisiéramos resumirla, podríamos hacerlo en los términos siguientes: "Nada es permanente y fijo; todo, por el mismo hecho de

[12] James BURNHAM, *The national Review*, noviembre de 1964.

existir, es imperfecto y está destinado a ser abandonado un día u otro. El objetivo revolucionario no se expresa, por consiguiente, en función del tiempo, ni está en su dinámica la previsión racional o la justificación de los acontecimientos, ni la verificación del valor de la teoría con los hechos. El objetivo aparece lejano, majestuoso, su magnificencia desvaloriza la realidad pobre y triste del día de hoy, que debe ser superada, incluso sacrificada, lo mismo que la etapa siguiente, para llegar al término deseado."

No se debe creer, sin embargo, que el revolucionario busque lograr una mejora en las condiciones de vida o promover una reforma limitada de las estructuras políticas y sociales. En rigor, esto podría ser una de sus metas. Sin embargo, esto lo desdeña; su pretensión es crear una atmósfera de espera y de anticipación en la que las dificultades de la vida se hacen cada vez más insoportables. La historia se encamina hacia su culminación y lo único que resta a los individuos es aceptar con entusiasmo el ritmo de su marcha. Mientras el contrarrevolucionario pregona la aceptación de la condición humana, que apenas cambia, y en la que el esfuerzo y el talento individuales son cualidades que merecen invariablemente las bendiciones de los dioses, el revolucionario comenta con ironía esto que él juzga egoísmo, y pregona, en cambio, el esfuerzo colectivo y la marcha hacia adelante [13]. Si ésta se revela acaso lenta y pesada, es preciso conformarse con su ritmo, ya que es la "marcha" de la historia misma.

Sin esta inquietud perpetua que anida en el corazón de los revolucionarios, los medios de difusión que éstos utilizan no atraerían personalidades de importancia, que a su vez se convierten en nuevos propagandistas. La operación no es desinteresada: estos hombres están llamados a conquistarse un puesto en la historia; sus productos históricos, artísticos e ideológicos o literarios adquieren una dimensión universal. Con la aceptación de la causa revolucionaria el relieve de la actividad profesional de tales personajes se ve multiplicado por diez, al recibir la suprema sanción de servir como vehículo de pro-

[13] El historiador Jacques BAINVILLE escribe: "Nosotros creemos siempre que todo es nuevo, pero en realidad nuestra historia repite la experiencia de otros pueblos y de otros tiempos." Citado en *La peur des mots*, de Jacques PLONCARD D'ASSAC.

greso. Con respecto al pensador contrarrevolucionario, sucede lo contrario, a pesar de que éste puede estar dotado de un talento superior o comparable, e inmediatamente es tachado de provincianismo y se le cuelga el sambenito de anacrónico; por muy brillante que sea, se le aísla, puesto que su pensamiento discurre por cauces alejados del río principal.

Movidos por un deseo instintivo de publicidad, más que por un juicio lúcido y sereno, el intelectual y el artista prestan su adhesión al movimiento revolucionario, sin la menor reflexión crítica seria. Esto se puede advertir en un ejemplo contemporáneo, el entusiasmo que suscita en los sectores de la "intelligentsia" la doctrina marxista. Es evidente que si la analizasen bien, tomarían conciencia de que ésta —íntegramente profesada— destruye su esencia de creadores y de artistas, transmisores de cultura. No se puede ignorar que el marxismo sostiene que ésta es una superestructura, mero reflejo del estado de las fuerzas productivas del momento, y que ellos se convierten en ejecutores ciegos de intereses económicos, lo que equivale a una negación total de la libertad. Esta paradoja muestra bien a las claras que, no obstante declaren que el marxismo es la panacea universal, la hermenéutica definitiva sobre el sentido de la historia, la causa de la actitud revolucionaria no es la objetividad, sino la inquietud de espíritu de estos personajes.

"La aparición de una sociedad específicamente moderna depende de la dedicación de clases enteras a la desintegración de las estructuras sociales del momento. Ellas ponen en acción un tipo de pensamiento totalmente abstracto que se nutre de lo potencial y de lo posible." Estas palabras pertenecen a la obra de Karl Mannheim *El pensamiento conservador,* aluden, como se podrá fácilmente comprender, a los intelectuales, y quieren explicar por qué éstos se prestan al juego de la revolución. La revolución les fascina por ser un juego dinámico y destructor; no importa que también les procure alguna decepción: los sucesivos y mitificados protagonistas de la historia, los obreros, las razas colonizadas, los estudiantes, el "buen salvaje" terminan invariablemente por perder el entusiasmo del principio y abdican del credo revolucionario. A pesar de todo, no renuncian a establecer un substrato revolucionario permanente; en seguida olvidan el fracaso

y buscan nuevos intereses que defender, y así surgen los homosexuales, los negros de Africa del Sur, los clérigos contestatarios; lo esencial es que la historia siga en marcha, sin importar el cambio de protagonismo en la marcha hacia el progreso; "que no decaiga la fiesta". Esa fe compensa de todos los fracasos parciales, y así se mantiene perennemente la utopía. En las ideologías contrarrevolucionarias sucede exactamente todo lo contrario: si los adversarios insisten monotemáticamente en la evolución y el cambio, éstas afirman invariablemente su deseo de estabilidad y su voluntad de conservación de las estructras existentes [14]. Con ello, dan la impresión de defender lo temporal y de oponerse a la historia.

Los medios de comunicación que propagan la voluntad revolucionaria mantienen a los adictos en una buena conciencia permanente, al fomentar la convicción de que tienen a la historia con ellos; sin embargo, no les importa utilizar una palpable duplicidad de criterios para juzgar los acontecimientos y los hombres. Aunque parezca contradictorio, lo mismo aprueban la distribución de tierras en Sudamérica que la colectivización de la agricultura en Ucrania; la democracia parlamentaria en Grecia que la dictadura del partido en Vietnam del Norte; el final del "apartheid" en Sudáfrica y el separatismo del "poder negro" en USA; la autodeterminación de Argelia y la intervención armada en Rhodesia; la destrucción de las universidades y la extensión de los servicios sociales; la elevación de los salarios a la masa trabajadora y la condenación de la misma cuando ha conseguido una situación económica que le hace votar por la estabilidad. Si los adversarios les hacen ver que lo anterior es una violación flagrante de las leyes de la lógica, responden que hay otra lógica, la dialéctica, única que puede suministrar categorías de pensamiento para comprender el cambio histórico. Lo que sucede es que en la cosmovisión de los revolucionarios se amalgaman dos tradiciones: una, surgida en 1789, consistente en pensar que la felicidad es la acumulación de bienes materiales, y otra, la hegeliana, que pregona la necesidad de que las barreras que separan a los individuos se disuelvan para que, al realizarse

[14] A la inversa de la izquierda, "la derecha no ha sentido nunca solidaridad ideológica, ya que rehúsa reconocerse en una ideología". J. PLONCARD D'ASSAC, *La peur des mots,* pág. 71.

la colectivización de los intereses y de las propiedades, se fusionen las conciencias.

Es inútil decir la posibilidad que lo anterior ofrece a posibles manipuladores propagandísticos, al facilitar la apropiación oportunista de todas las ideas nuevas. Los hombres encumbrados por los medios de difusión se convierten en héroes ejemplares, adquieren la reputación de poseer una extremada amplitud espiritual, aunque lo que se agita en su conciencia es solamente un ánimo lleno de confusión. Así devienen "uomini universali" de un nuevo renacimiento, que se emplean a fondo en diversos frentes: el de la acción y la reflexión; el gabinete del filósofo y las barricadas del revolucionario; el escepticismo resignado y la arrogante bravura de David frente a Goliat; el menosprecio que el "homo aestheticus" siente ante el caos y el entusiasmo del guerrillero en el fuego de la acción.

Por tales razones los medios de información revolucionarios muestran siempre una sorprendente vitalidad. Al informar sobre el mundo, dan al lector la impresión de encontrarse dentro del círculo mágico de quienes hacen la actualidad, de los que conocen de qué van las cosas, configuran el porvenir del mundo y constituyen la élite todopoderosa. Se encuentra aquí un fenómeno similar al que existía en épocas monárquicas, cuando los simples mortales ansiaban participar en la intimidad sobrehumana de los reyes. En épocas democráticas como la nuestra, el ciudadano sigue experimentando este deseo de entrar en el ámbito de los notables, y los medios revolucionarios responden precisamente a esta función.

Esto no quiere decir, naturalmente, que exista una conspiración continua; lo que acontece es que los revolucionarios han tejido pacientemente una red de información, de temas habitualmente tratados, de creencias, de razonamientos estereotipados, que llega hasta el último rincón de la tierra. Debajo subyace un compacto consenso ideológico continuamente alimentado por los agentes de propaganda. De esta manera se deciden los temas para pública discusión, se estructuran las posibles opciones de resolución, se hacen abundar las citas de determinados autores, con lo que su autoridad se agranda a medida que éstas se multiplican. Con esta táctica, que va acompañada de la conspiración del silencio contra el pensamiento de las personas que piensan

con matices opuestos, puede originarse un proceso de fermentación que obligue a un replanteamiento de la política mundial. Así, el círculo de ideólogos revolucionarios consagrados es citado incesantemente como representante de la opinión mundial, la cual "opinión" es una entidad ficticia, como se puede suponer. Cuando hay que aludir expresamente a algún personaje de la oposición antirrevolucionaria, se le presenta como una figura aislada de todo contexto, o a lo más se le refiere a un grupo minoritario, o si se le concede representar a alguna mayoría, ésta siempre actúa "mal informada".

Como estos propagandistas revolucionarios no son infalibles, ven frecuentemente que los acontecimientos desmienten sus interpretaciones. Amargamente se puede asegurar que si el juicio habitual suele ser "revolucionario", los acontecimientos son contrarrevolucionarios. Pero la presión informativa y propagandística es tan violenta, su influencia se ejerce de tal manera como un monopolio, que los acontecimientos toman en el público una coloración diferente al ser difundidos y manipulados por los canales revolucionarios, siendo resultado invariable el hacerlos encajar dentro de la lógica de la historia. Si tras una labor de crítica, se logra reconstruir el auténtico sentido del hecho, se ve que la "versión" revolucionaria lo había disfrazado. Pero esta labor se realiza tarde, el acontecimiento ya se ha alejado y nadie se acuerda de él lo suficiente como para poder denunciar la superchería.

Si esta operación no resulta y los revolucionarios no pueden explicarlo a su modo, se obra como si nada hubiese ocurrido y se guarda silencio. Y si aun esto no puede hacerse, se crea en su entorno un vacío, un foso como en las fortalezas medievales, y se le considera como una excepción o capricho de la naturaleza.

Digamos, para terminar, que el trabajo de los "mass-media" revolucionarios está integrado por palabras, acciones, táctica y organización. Un elemento ideológico y otro pragmático. Aunque el primero, los slogans y las consignas, pueden ser vagos e imprecisos (sirva como ejemplo las siguientes palabras del A. D. A.: "Estamos unidos para ayudar a la humanidad a trabajar por la libertad, la justicia y la paz"), la organización suele ser concreta y meticulosa, constituyendo el principal objetivo. Así, en la tarea proselitista se forman grupos

de estudio y de acción, sin mezclar nunca los dos. La "división del trabajo" ayuda a lograr los propios fines; mientras las grandes abstracciones forman parte del alimento emocional, una rígida disciplina encuadra a los jóvenes en organizaciones paramilitares. Con ello advertimos una nueva paradoja; el revolucionario de cualquier medio o país se declara rabiosamente antimilitarista, porque el militarismo va indisolublemente ligado a la ideología nacionalista y propugna la división de la sociedad en castas; se declara, en contrapartida, internacionalista e igualitario, pero en realidad es militarista en el fondo de su alma, ya que su más querida utopía es la unidad de la especie humana, que conlleva la más agresiva obligación de uniformidad. Y así, los grupúsculos revolucionarios, sean cualesquiera los slogans anarquistas que proclamen, terminan siempre vestidos de uniforme, a pesar de que lo lleven para ridiculizarlo como lo hicieron los hippies de los años sesenta.

La inspiración colectivista es inseparable de la disciplina, y la disciplina, a su vez, de la jerarquía. Los contrarrevolucionarios son, en cambio, individualistas. Quien haya intentado alguna vez organizarlos, habrá podido observar que estas personas tienden siempre a situar sus intereses personales por encima de cualquier pertenencia a ninguna organización. La mayoría de las asociaciones de contrarrevolucionarios comienzan sus peticiones de apoyo y adhesión presentando excusas por entrometerse en la vida privada de aquel a quien se dirigen, y concluyen siempre asegurando que los servicios que se les soliciten serán exigidos dentro de la moderación. El sonido de trompeta de los activistas hegelianos no es tan discreto. He aquí cuál era el tono de mando de Sidney y de Beatriz Webb, fundadores del fabianismo, en 1895: "Nosotros continuaremos nuestra política de inoculación, para dar a cada clase y persona que se acerque a nuestro radio de influencia la dosis exacta de colectivismo que estén preparados para recibir; así estaremos prestos para acrecentar y perfeccionar todas las partículas de poder que caigan en nuestras manos" [15].

La seguridad en el tono, la confianza en sí, no tienen nada de una actitud artificial, ni están solamente pronunciadas por imperativos del honor; proceden de la convicción de que se ha desencadenado un mecanismo en el seno del cuerpo social, en los negocios internacionales, en la historia o en el cosmos mismo, que es preciso conocer para poder emitir juicios verdaderos sobre el porvenir y comprometerse en una dirección precisa, así como para poder convencer a los otros de que hagan lo mismo y ejercer una presión sobre ellos, prometiéndoles que el resultado final compensará cualquier tipo de sacrificio. Los Webb creían en el ineluctable desarrollo de una clase burocrática en el estado moderno; G. B. Shaw, conocido líder fabiano, pensaba que todo estado, grande o pequeño, que se interponga en el camino hacia el logro de una civilización internacional deberá desaparecer [16]. Todos los grandes líderes de la revolución: Hegel, Saint Simon, Marx, Comte y Lenin, creían en el carácter necesario de la evolución hacia una determinada meta de la historia, ya que estaban convencidos de haber puesto a la luz sus mecanismos fundamentales.

La irrefutabilidad de tales previsiones y el conocimiento infalible del porvenir dan al revolucionario un sentimiento de seguridad que justifica que a cambio se le puedan exigir enormes sacrificios personales. Se le dice que él acaso no viva para ver sus frutos, pero que tendrá por lo menos la gloria de haber posibilitado su maduración con su esfuerzo. Esta es la causa por la que los miembros de una organización no ponen inconvenientes al orden disciplinario, y aceptan de buen grado que una pequeña élite (la vanguardia de la historia) que está en el secreto de lo esencial les dé órdenes.

[15] A. Freemantle, *This little band of prophets*, Mentor Book, 1959, página 102.

[16] *Ibíd.*, pág. 147.

Capítulo IV

Los contrarrevolucionarios lamentaban que hasta 1789 no se hubiesen expuesto sus teorías de una manera sistemática, y el haberlo tenido que hacer solamente bajo la imperiosa presión de los acontecimientos. Los revolucionarios, inversamente, habían sido obligados por las circunstancias a profundizarlas y a formular sus análisis en un lenguaje críptico y lleno de alegorías. Todo lo cual no constituía una desventaja, sino, por el contrario, un reforzamiento de la causa. Las significaciones veladas y los dobles sentidos producían un sentimiento de connivencia y solidaridad a los que estaban en el secreto, y acrecentaban el impacto del mensaje al deber éste ser leído detenidamente para una mayor asimilación y al convertir posteriormente el texto en sagrado. Marsilio de Padua, Guillermo de Occam, Maquiavelo y otros se vieron obligados a disfrazar y disimular frecuentemente sus pensamientos buscando expresiones matizadas, operación que les servía a fin de cuentas para elaborar nuevas teorías y doctrinas políticas.

Los contrarrevolucionarios no tenían esta serie de problemas, ya que podían beber directamente en las fuentes de la literatura política más importante que existía: el pensamiento grecorromano y la filosofía política derivada de las sagradas escrituras, que había tenido muchos representantes desde San Pablo hasta Bossuet. No obstante, después de 1789, ésta dejó de servir como respuesta válida a los nuevos desafíos de la revolución. Evidentemente siempre cabía el recurso legítimo de apoyarse en ella, pero nunca podría ya suministrar un arsenal de ideas nuevas políticamente utilizables. La razón es bien conocida: la filosofía política griega y la cristiana se mueven en un clima en el que toda una gama de afirmaciones y principios no pueden ponerse en tela de juicio, sobre todo los dogmas que conciernen al hombre y a su destino, si realmente se pretendía apoyar en ellos

una visión política coherente con una inspiración cristiana. En el siglo XVIII el clima ideológico ya no era favorable, sino hostil; en él había fermentado el panteísmo de Giordano Bruno, de Gassendi, de los libertinos, de Hume y otros empiristas. Los filósofos lograron establecer lazos entre esa filosofía materialista y las conclusiones políticas derivadas; los contrarrevolucionarios jamás tuvieron tiempo de basar sus tesis políticas en tesis filosóficas apropiadas. Una vez que se despertaron del sueño de la seguridad política tuvieron bastante con hacer frente a la urgencia apremiante de defenderse y responder a las acusaciones difamatorias. Por lo tanto, el trabajo de una elaboración sistemática debió ser siempre aplazado "sine die". ¿Es de extrañar que ante la carencia de una metafísica fundamental se echase mano de la doctrina católica para sustituirla? Sin embargo, ésta no podía proponer temas políticos actuales, sino tratar de rehabilitar tras un barniz de "aggiornamento" la estructura institucional sociológica y política del mundo prerrevolucionario.

Se debe a motivos tanto históricos cuanto filosóficos el que la contrarrevolución haya encontrado sus más profundas raíces en la religión [1]. El núcleo de la crítica de Maurras a Rousseau radica en su oposición a la primera frase del *Contrato social*: "El hombre ha nacido libre y por todas partes está cargado de cadenas." La réplica maurrasiana insiste en las ideas contrarias: "El hombre es el único entre los animales que no es libre por naturaleza, porque necesita para sobrevivir de todos los círculos concéntricos de su ambiente, los cuales van desde el amor de la madre, la protección paternal, hasta el lenguaje, las instituciones y las tradiciones de una sociedad determinada."

Evidentemente este diálogo no se puede proseguir, porque se establece desde dos niveles diferentes: Rousseau habla del individuo abstracto, provisto de derechos abstractos, a cambio de los cuales no se ve obligado a cumplir ningún deber. Maurras, por el contrario,

[1] A los contrarrevolucionarios se les debe conceder cuando menos su adhesión al ideal griego de orden y justicia. Maurras descubrió su vocación contemplando la claridad de líneas y el equilibrio exquisito del Partenón. Al contrario, también es cierto que Platón databa la decadencia de Atenas en la disolución del Areópago y la supresión de la religión como medio para reforzar el orden y la cohesión del cuerpo social.

habla de ese recién nacido cuya condición indefensa examina. Pero no se detienen ahí las diferencias. Rousseau, el revolucionario, piensa que el hombre es naturalmente bueno, cooperativo, altruista..., mientras el contrarrevolucionario Maurras lo ve débil, dependiente, egoísta, apasionado e incapaz de regeneración, porque está lastrado por el pecado original. El revolucionario está convencido de que el hombre no tiene naturaleza, sino que está influido por su circunstancia, y por lo tanto puede alcanzar un estado de perfección si sus circunstancias ambientales son perfectas. El contrarrevolucionario piensa que la naturaleza humana no cambia, pues Dios la ha creado de una vez para siempre, un Dios que, por otra parte, no es una fuerza impersonal y evolutiva, sino en una identidad perfectamente estable por toda la eternidad. "Yo soy el que soy", afirma la divinidad del Génesis. "La doctrina de la caída —escribe Cioran en su introducción a los textos escogidos de Maistre— ejerce una fuerte seducción sobre los reaccionarios, ya que les suministra una buena dosis de argumentos que oponer al optimismo revolucionario" [2].

En su estudio sobre el poder, Maistre resume el contenido del credo contrarrevolucionario, si bien en una forma un tanto radical. "La razón humana —escribe—, reducida a sus solas fuerzas individuales, resulta totalmente nula, ya que de ella solamente nacen disputas. El hombre para conducirse sólo necesita creencias... Cuando la razón se despierta, es preciso que encuentre todas las opiniones prefabricadas, al menos en lo referente a su conducta. No existe nada más importante que estos prejuicios; sin ellos no hay ni culto, ni moral ni gobierno. Es preciso que exista una religión del estado lo

[2] Los revolucionarios, por su parte, también creen en una especie de "caída original", naturalmente no del hombre, sino de la sociedad. Rousseau no ha podido explicar más que con groseras simplificaciones por qué los hombres pasaron del estado de naturaleza al de civilización corrompida. Como ejemplo valga el siguiente párrafo: "Un hombre rodeó su campo de una cerca y declaró: esto es mío." La hipótesis es ejemplar en su vaguedad. Los marxistas se sienten igualmente embarazados cuando se ven forzados a explicar la decadencia del hombre al pasar de una sociedad primitiva comunista a la de clases, en la que se dan la propiedad privada y la consiguiente explotación. Se produce, dicen Marx y Engels, "una corrupción de la simple grandeza moral de la vieja sociedad pagana. Los más bajos intereses: codicia vil, brutales apetitos, avaricia sórdida, explotación del bien común, inauguran la nueva civilización de clase".

mismo que una política del estado. Mejor dicho, es preciso que los dogmas religiosos y políticos, mezclados y confundidos, formen juntamente una razón universal o nacional lo suficientemente poderosa para reprimir las aberraciones de la razón individual" [3].

Esta declaración radica directamente en la idea que se hacía Maistre de la naturaleza humana. La misma le guió para trazar los límites de la comunidad (el estado) y quitarle toda suerte de energía, de iniciativa y de capacidad de renovación. El estado, que detenta el tesoro de la razón natural o de la fe nacional, se ve reducido al papel de un marco general en el que los ciudadanos organizan su vida, y a la vez se consagra a evitar el intervencionismo, no respondiendo más que por simples reacciones a cualquier resistencia que opongan los ciudadanos contra los términos en los que su función se halla establecida. El estado revolucionario, en contrapartida, recibe su fuerza (la buena conciencia, las reivindicaciones extremistas, la popularidad) de los fines vagos y generales que propone para el futuro. Como observa E. M. Cioran, en el plano de la acción se vence siempre introduciendo lo absoluto en el reino de lo posible, siempre que lo posible aparezca lejano. Aquí radica la buena fortuna del marxismo.

El contrarrevolucionario no formula sus teorías en función de un porvenir que se columbra a lo lejos en un horizonte vago y oscilante; tampoco las formula en nombre de una abstracción imprecisa, como es la idea de "humanidad", sino para una comunidad concreta, aquí y ahora, *hoy*. Admite, por consiguiente, que sus teorías tienen un valor limitado y un campo de aplicación restringido. Quedan reservadas exclusivamente para una nación, su nación. Igualmente admite que la imagen de nación que intenta construir está confeccionada a base de los materiales heredados del pasado, elementos concretos y conocidos, no estando en su intención el excogitar una imaginativa futurología, un utópico cliché fundado en la ignorancia, la ilusión y el apasionamiento.

Todavía hay más: podríamos preguntarnos en qué medida el contrarrevolucionario es quizá más regionalista que nacionalista. También aquí el contraste con su oponente es considerable. La lógica y la

[3] *Textes choisis,* París, Editions Sociales, 1951, pág. 152.

pasión revolucionarias obligan a sus adeptos a extender progresivamente la esfera de sus intereses y de su retórica a la humanidad entera y a su porvenir; los políticos de izquierda persiguen intereses locales y personales, pero sus discursos parecen ser sólo concernientes a sujetos y entidades universales y evocar proyectos cósmicos; de ahí su reputación de hombres idealistas, generosos y de amplias perspectivas. Paralelamente su lógica y su deseo de fidelidad obligan a los contrarrevolucionarios a restringir su círculo de interés a unidades más estrechas todavía que la comunidad nacional, es decir, a los límites de la familia. Los hombres políticos de derechas prosiguen a menudo un objetivo de cooperación con otros países para asegurarse alianzas durables y, finalmente, la estabilidad y la paz. Sus discursos son, sin embargo, nacionalistas, y llevan el marchamo de una aparente estrechez de miras que les merece la acusación de cinismo. Esta oposición fundamental lleva implicadas otras que la fuerzan; por ejemplo, el revolucionario tiende a subordinar la vida económica y el derecho de propiedad a consideraciones de orden colectivista. Si el objetivo político último es el ideal de una sociedad mundial, ¿por qué no hacer confianza a un sistema en el que la propiedad esté organizada y poseída por la colectividad? ... El contrarrevolucionario, en cambio, porque posee la idea de que la base del cuerpo social es la familia, piensa que los derechos de propiedad de esta célula elemental deben estar protegidos contra las posibles rapiñas del estado.

Puede afirmarse, sin embargo, que en el mundo de 1789, los contrarrevolucionarios han ido pasando gradualmente del regionalismo al nacionalismo, pero sin abandonar por eso su defensa de las autonomías locales, ni olvidar el principio de subsidiariedad ni la resistencia a la centralización gubernamental. La razón de este deslizamiento estriba en que el mundo contemporáneo tiene como cuadro natural de reflexión política la nación y los derechos regionales se defienden en el marco de asambleas nacionales. No obstante, localismo regionalista y nacionalismo no guardan a veces buenas relaciones y el contencioso que les enfrenta suele escindir las filas de los contrarrevolucionarios. Esto queda ilustrado por la oposición de los modelos contrarrevolucionarios maurrasiano y anglosajón. Mientras en los últimos predomina el trazo libertario, en la doctrina maurrasiana

predomina una cierta "idolatría" de la nación, denunciada por los anglosajones. Inversamente, los maurrasianos detectan entre los anglosajones tendencias a la atomización y al primado de las actividades comerciales y egoístas. Sólo en 1945 los americanos han llegado a formular por primera vez (algunos dirían que lo han descubierto) un nuevo tipo de doctrina contrarrevolucionaria: el *conservadurismo*. Esta ideología es una reacción contra el liberalismo de inspiración jacobina, el cual —a medida que se ha ido consolidando el poderío "imperial" norteamericano— se ha convertido en una devastadora doctrina revolucionaria. El conservadurismo americano, opuesto a las ideas libertarias norteamericanas, está más cerca de las ideas europeas de la contrarrevolución, porque ha nacido en un contexto histórico comparable: la era rooseveltiana y la segunda guerra mundial, operando sobre la vida de los Estados Unidos un efecto revulsivo comparable al que provocaron las secuelas de 1789 en Francia. Los conservadores norteamericanos muestran ante las tesis liberales defensoras de la "sociedad abierta", la misma reacción que Maurras ante la ideología del "país legal". También ellos comienzan a hablar de una "verdad pública" que se impone necesariamente para que la sociedad pueda sobrevivir.

En la doctrina revolucionaria la nación, la patria, es, en el mejor de los casos, una etapa entre la tribu y la comunidad mundial, y por ello ha proclamado siempre la necesidad de superar un "nacionalismo estrecho", contrario al plan de la historia. Mucho antes de 1789, la masonería dedicaba preferentemente sus esfuerzos a las naciones en las que observaba desequilibrios, y por consiguiente en las que veía posibilidades de poder realizar sus planes. En 1786, el francmasón Weishaupt denunciaba ya los sentimientos nacionales, como fermentos de localismo y de egoísmo. Por eso proponía con respecto a los patriotas: "Quitadles el amor a la patria y entonces comenzarán a amarse los unos a los otros como auténticos seres humanos." Para los contrarrevolucionarios, en cambio, la nación no es solamente la idea que compendia las tradiciones y los recuerdos comunes, sino una realidad dotada de admirables caracteres arquitectónicos, y así no dicen que la nación es la forma última que las comunidades deben elegir por marco de vida colectiva: la "polis", el imperio, el sistema

feudal, las villas francas de la Edad Media se distinguen perfectamente del estado-nación moderno; afirman simplemente que la nación está admirablemente adaptada a la situación contemporánea de la historia, porque es susceptible de equilibrar fuerzas contradictorias y resistir a las presiones tanto internas como exteriores. Varios textos complementarios en su sentido nos lo expresan: Maurras afirma que la nación es vasta y resistente; su discípulo Salazar dice que es la forma más natural y capaz de establecer una unidad estable entre las diferentes partes del mundo [4]. José Antonio Primo de Rivera, fundador de Falange Española, define su esencia diciendo que la patria es "una unidad total en la que se integran todos los individuos y todas las clases, una síntesis trascendente e indivisible, capaz de asumir su propio destino..., una unidad permanente e irrevocable" [5].

La nación no es solamente la estructura más capaz de integrar una comunidad numerosa y diversificada, es también el mejor catalizador de energías de la época contemporánea. Protege el trabajo de los ciudadanos y les propone un objetivo común por encima de sus actividades individuales, dándoles igualmente una justificación más noble. "La industria y las técnicas, el comercio y los distintos oficios no pueden prosperar sino cuando una comunidad nacional, idealmente disponible, se ve animada de un mismo estado de espíritu. Esto no puede descansar en el solo egoísmo material, sino en la alegría del renunciamiento y del sacrificio" [6]. Renunciamiento y sacrificio, por supuesto, sobre el altar de la patria. Como afirmaba el general De Gaulle, sería preciso ser burócratas apátridas para esperar de los miembros de la CECA, por ejemplo, que resistiesen a una invasión extranjera. Una entidad simplemente económica no podría realizar tal sacrificio; éste sólo podría ser exigido de una nación. Stalin también tuvo que comprender esto cuando, en contra de todas sus convicciones internacionalistas, tuvo que restaurar los símbolos nacionales para organizar la resistencia contra Alemania, en una contienda que se denominó dentro de las fronteras soviéticas: "la gran guerra de la

[4] *Dictionnaire politique de Salazar*, Ed. Jacques Ploncard d'Assac, página 183.
[5] Del discurso pronunciado en el teatro de la Comedia de Madrid el 29 de octubre de 1933.
[6] Adolf Hitler, *Mein Kampf*, vol. II, cap. II.

patria rusa". La misma idea afirmaba Hitler al decir que no se puede esperar de un patriotismo dinástico o republicano que inflame al pueblo en caso de guerra [7].

Hay que advertir que aunque la nación no es ese peldaño de escalera que conduce hacia lo que los revolucionarios llaman las "formas superiores de comunidad", tampoco es una entidad divisible. Una fe y una tradición no pueden dividirse, si no se quiere correr el riesgo de que se desvanezcan. La segunda objeción de los contrarrevolucionarios a sus oponentes es que los partidos políticos en general, y sobre todo los que han surgido del concepto jacobino de soberanía popular, destruyen la "fe nacional" y el equilibrio de la nación. Una nación es un producto de la naturaleza, una creación de la historia; por ello su equilibrio es "natural". Como prueba la historia, en los comienzos de una nación (en el "illo tempore", como afirma Mircea Eliade) se encuentra siempre un acontecimiento: la conversión de Clodoveo, la ocupación del valle del Danubio por los magyares o del reino de Harold por los normandos; después, la construcción nacional atraviesa las diversas vicisitudes de su integración, acontecimientos simbólicos y simultáneamente reales. A lo largo de estos procesos la población se desarrolla y se diferencia en función de la división del trabajo y de los intereses de sus miembros, hasta originar estas castas medulares que el contrarrevolucionario juzga a la luz del concepto de justicia tal y como se formula en la filosofía platónica, las élites de militares, agricultores y artesanos. Posteriormente, las diferentes clases evolucionan, se entremezclan y adquieren un considerable grado de movilidad; sin destruir por eso el modelo primitivo. Al proclamar la soberanía del pueblo, la revolución ha provocado el hundimiento del sistema rompiendo su eje, ya que si el pueblo es el soberano, ¿quiénes son los súbditos?

Tal situación no solamente es contradictoria, sino inviable, ya

[7] Las ideas de Bergson vienen en ayuda de los contrarrevolucionarios. En *Las dos fuentes de la moral y de la religión* critica a quienes pretenden que la conciencia mundial es solamente una conciencia tribal o nacional extendida a límites planetarios. Entre ellas existe una diferencia de cualidad, ya que la adhesión a pequeñas unidades es irreemplazable. Tocqueville pensaba también que la fidelidad de los hombres no puede producirse más que en el seno de pequeñas comunidades.

que la soberanía se fragmenta en partidos políticos; y así la nación es justamente lo contrario de lo que debe ser, se convierte en un conglomerado de facciones en lucha, empeñadas en una permanente guerra civil.

Durante el tiempo en el que se ve la nación como una colectividad episódica y transitoria, terreno de lucha de fuerzas económicas contrapuestas, que no resuelven sus contradicciones más que mediante una revolución, la cual sólo ha de producir un incremento de bienestar, sin preocuparse de la "fe nacional" ni de la "verdad pública", la fórmula puede parecer aceptable. Pero si, como en el ideal contrarrevolucionario, se considera la nación como una entidad histórica, casi filosófica, una encarnación de la justicia en el sentido platónico, una fuerza unificadora capaz de trascender las preocupaciones materiales en beneficio de la armonía espiritual, entonces la síntesis revolucionaria se convierte en una permanente caricatura de lo que está llamada a ser una nación y en su subversión incesante.

Digamos claramente que el objetivo principal del contrarrevolucionario es eliminar la democracia; entendiendo por tal concepto el sistema de partidos políticos, que aspiran a representar la suprema instancia legislativa de la nación. Podría imaginarse que los contrarrevolucionarios se acostumbrarían con el tiempo al sistema parlamentario, como lo hicieron con otros sistemas políticos, si no en teoría al menos en la práctica [8]. Pero en tal punto la teoría era lo suficientemente clara como para recordarles que cualquier concesión en este terreno, expresa o tácita, era un inmenso peligro de aceptar también el juego de la ideología adversa: acatar la voluntad de la mayoría y ser absorbidos por ella. No se puede pactar con el hecho de que las facciones en las que se halla dividida la soberanía ya no son simples grupos de presión, unión de intereses financieros o similares; estos sectores en discordia consuman la división de la nación iniciada en 1789, ya que su permanente conflicto ha llegado a ser una realidad institucional. La "fe nacional" de la que hablaba De

[8] En la época de la Restauración, por ejemplo, los contrarrevolucionarios, a quienes se llamaba los "ultras", estaban de acuerdo con el sistema parlamentario, pero solamente porque éste les protegía del rey Luis XVIII, que resultaba demasiado liberal.

Maistre, se ha visto enteramente disuelta y las facciones políticas se han convertido en facciones ideológicas. Desde entonces ya no se lucha por obtener una parte más crecida del festín, sino para imponer íntegramente las concepciones metapolíticas de cada partido. De hecho tales facciones han luchado siempre por convertir la nación en un laboratorio de experimentación social, para extender los resultados al resto de la humanidad.

Desde el punto de vista contrarrevolucionario es evidente que este acelerado proceso de suicidio nacional debe ser atajado, lo mismo que ha de ser proscrita urgentemente la idea de que la nación, convertida en "laboratorio" social, deba exportar ideologías y actividades revolucionarias manifiestamente nocivas. Maurras y Léon Daudet acusaron a Napoleón de haber difundido las ideas revolucionarias por el resto de Europa y en América del Sur, corrompiendo a los ciudadanos durante un período de tiempo que todavía no ha finalizado. Una parte de su admiración por los países anglosajones se explica porque no se han dejado corromper por estas ponzoñosas ideas. Es evidente que sintieron mucha menos estima, como por otra parte todos los contrarrevolucionarios en general, por aquella fracción de la Iglesia que después de 1870 decidió que una democracia "templada" era una compañera aceptable. "Cuanto más demócrata se es, más necesario es ser cristiano, ya que el culto ferviente de Dios hecho hombre es el contrapeso indispensable de esta tendencia perpetua de la democracia a establecer el culto del hombre que se cree Dios" [9]. Estas palabras son de Montalembert, y resumen las impresiones de muchos contrarrevolucionarios al presenciar los devaneos de algunos eclesiásticos con la democracia.

No se puede afirmar, sin embargo, que Montalembert fuese contrarrevolucionario. Había sido discípulo del abate Lammennais, el primer socialista cristiano, y cuando rompió con él no lo hizo en razón de sus ideas avanzadas, sino porque Lammennais había sido excomulgado por Roma. Lo que Montalembert denunciaba como un peligro potencial era para los revolucionarios un efecto ya real de la democracia, la cual no puede ser compatible con la fe cristiana por-

[9] Discurso en el Congreso católico de Malinas, 20 de agosto de 1863.

que hace del hombre su propio Dios [10]. Desde el punto de vista político, el peligro corrido por la nación permanece en toda su integridad: las ideologías basadas en concepciones, aunque competitivas radicalmente absolutistas, amenazan con sacrificar el estado y con destruir la nación: "Un partido —escribe Oswald Spengler en *La decadencia de Occidente*— es el enemigo mortal del orden social naturalmente establecido..., de donde se sigue que todo partido está inspirado por la idea negativa, destructora y uniformizante de igualdad..., los partidos son un fenómeno puramente urbano..., los órdenes naturales son la nobleza y el clero, el partido por excelencia es el del dinero y el espíritu, de esencia liberal y ligado al auge de las ciudades."

En el cuadro del sistema intelectual de Spengler, los partidos se constituyen en períodos de decadencia y crecen con las ciudades para formar una megalópolis, signo inequívoco de que fenece un ciclo de civilización. Este tránsito muestra una vez más el argumento básico de los contrarrevolucionarios: la superioridad de la tierra sobre la ciudad y la industria; de la jerarquía sobre la uniformidad, de las instituciones orgánicas sobre las nacidas del dinero y de la cultura, posesiones artificiales y azarosas. Balzac habría suscrito todas estas ideas, especialmente en lo que se refiere a la última oposición. Todas sus novelas describen la concentración del poder en manos de banqueros, usureros, magnates de la prensa, hecho que ya se producía en 1840, de hombres de leyes o de césares surgidos de la sombra. Una generación después de Spengler, José Antonio siguió condenando el régimen de partidos políticos, utilizando los planteamientos maurrasianos, entonces ampliamente extendidos. Nadie, proclamaba el fundador de la Falange, ha nacido miembro de un partido, sino de una familia, de un municipio o de una asociación de trabajadores. Los partidos actúan a contracorriente, reagrupan a las gentes oponiéndolas a su realidad auténtica, con lo cual las desunen. En esto percibimos los ecos de Maurras, quien se adhería a los reyes de Francia

[10] TAINE estaba convencido de ello; su análisis de la doctrina de la razón, expresada por los filósofos, contiene hermosos pasajes contrarrevolucionarios. Cfr. *Les origines de la France contemporaine*, vol. II, París, Hachette, 1909, 27.ª edición.

por la función de "integradores" que el destino histórico les había asignado. La desunión de una colectividad nacional tiene todavía otra consecuencia; el régimen democrático divide la nación en tantas partes cuantos individuos cuenta en su censo. Estos individuos son débiles, frágiles e incapaces de subsistir por sí mismos ante el embate de las poderosas fuerzas sociales que el régimen democrático dice controlar. El individuo a quien el intelectual revolucionario pregona ser juez y maestro de sí mismo, no es tal cosa en manera alguna. Tiene una posición insostenible, y acaso, para asegurarse una cierta protección, el individuo se inscribe en un partido. El resultado es un círculo vicioso y la disgregación creciente de la comunidad nacional.

Por ello la cuestión más importante que se plantea a los contrarrevolucionarios es la reunificación de la nación. En los años en que estaba vigente todavía la monarquía decimonónica, ésta era la solución evidente e ideal; y lo siguió siendo igualmente durante el siglo XX. El principio monárquico sufrió, sin embargo, sutiles metamorfosis en el espíritu de los contrarrevolucionarios, a medida que se hacía claro que las naciones divididas por las ideologías y las pasiones de clase, sólo aceptarían un rey como entidad simbólica, o como medio para pactar compromisos. Dostoyevski escribía en su *Diario*, a propósito del problema monárquico francés de 1871-75, que la restauración era una empresa casi imposible. Si el rey era elevado al poder por una sola facción, ya no podía presentarse como el jefe de todos, sino solamente de un sector; se convertía en el símbolo de un antagonismo y de una división.

Eso explica por qué los contrarrevolucionarios imaginaron una nueva solución consistente en hacer popular la idea de una reunificación de la nación, que debía permitir comulgar a todos en una "fe nacional" restaurada, antes de proclamar un rey y aceptarle. Por esto el principio monárquico debía refundir su contenido para no significar en adelante más que la fe nacional, pudiendo ser encarnada temporalmente por el gobierno de un hombre que no fuera rey. Es comprensible, dada su lucidez, que esta última solución recibiese muchos votos, si bien muchos contrarrevolucionarios mantuvieron hasta el final una cierta ambigüedad sobre su elección definitiva. En

materia de instituciones políticas, esta elección se dirigió hacia las dictaduras fundadas en el gobierno de un solo partido, intérprete de la "fe nacional" [11].

De Bonald había sabido expresar el razonamiento que conduce a esta solución: "Allí donde todos los hombres quieren gobernar con voluntades iguales y con fuerzas desiguales, es necesario que un hombre solo domine o que todos se destruyan" [12]. En teoría se puede estar de acuerdo o no en la identidad concreta de este hombre, pero hay que aceptar que sea el rey no porque de hecho sea el mejor, cosa que Renan y Pascal declaran con común sentir, sino porque ofrece una forma estable de gobierno y de transmisión hereditaria del poder por la primogenitura, que puede evitar la guerra civil. Hay que recordar que los contrarrevolucionarios consideran siempre las elecciones parlamentarias como un ejemplo de guerra civil, que enfrenta a las facciones partidistas y a sus clientelas respectivas, mientras que lo que está en juego es la nación misma. Y si es necesario evitar esto, y salvarnos de la autodestrucción del país, la elección lógica y necesaria es entregar el poder a un partido único y a su jefe. "La aparición del partido único anuncia el final del mecanismo por el que, dentro del círculo vicioso del sistema democrático, el poder pasa de mano en mano de las diferentes clientelas políticas" [13].

La instauración de una dictadura inspirada en el modelo romano, e implantada por las mismas razones que movieron a los romanos a hacerlo, es una consecuencia lógica de tales principios. La argumentación en que se basa este procedimiento es que la dictadura es algo temporal y debe durar solamente mientras se restablece el orden violentado; su funcionamiento no debe nunca interferir la autonomía natural de diversos sectores de la vida nacional. Una buena dictadura —escribe el profesor Plinio Correa de Oliveira, filósofo brasileño contrarrevolucionario— es la que va anulando gradual-

---

[11] Continúo utilizando la expresión "fe nacional" en lugar de "ideología", porque las ideologías son universales en su inspiración, mientras que la "fe nacional" se define por referencia a los simples marcos de una comunidad con *su* pasado, *sus* leyendas y *sus* objetivos.

[12] *Théorie du pouvoir politique et religieux*, pág. 49.

[13] BARDECHE, *Qu'est ce que le Fascisme?*, París, Ed. Les Sept Couleurs, 1961, pág. 34.

mente su razón de ser; el coronel Stylianos Patakos, ministro griego del interior, declaró a un periodista (Rivarol, noviembre de 1968) que una dictadura necesaria es la que funciona sin derramamiento de sangre, de tal suerte que pueda probar que asume una función importante que se justifica por las necesidades de la población en general y tiene el asentimiento de la misma.

Los periódicos revolucionarios mantienen el mito de que los contrarrevolucionarios son partidarios de las élites y de la restauración del viejo orden aristocrático, cuando no de las formas más alevosas del capitalismo. Hay que advertir, sin embargo, que si el análisis socioeconómico de los revolucionarios está inspirado en la ideología marxista y en sus tópicos, el pensamiento contrarrevolucionario es de una originalidad innegable y no necesita referirse a ninguna ideología extraña. Cuando Maurice Bardèche habla de las diferentes clientelas, que por sí solas o en coalición tratan de dominar el estado, no pretende reproducir la bien conocida tesis marxiana de que el estado es la expresión política de la explotación económica de los pobres por parte de las clases pudientes. Para Bardèche el culpable no es el estado en cuanto tal, sino la democracia que ha permitido al liberalismo económico la aniquilación de la clase trabajadora, así como su explotación económica, a cambio de concederle derecho a voto; es decir, a votar por el capitalista de turno, para así perpetuar el sistema capitalista. Bardèche es mucho más amplio de espíritu que Marx, ya que comprende que la demagogia que hoy concede libertad a los capitalistas, la concederá mañana a los marxistas o nihilistas. Dicho de otra manera, la democracia no da nacimiento a un estado consciente de sus responsabilidades, sino que representa un postulado de libertad absoluta y se hace un material dúctil que los poderosos y los menos escrupulosos del momento pueden modelar en provecho de sus propios intereses.

El pensamiento de Bardèche es en realidad una versión de unas bien enraizadas convicciones contrarrevolucionarias. Maurras ha mostrado que entre los actos legislativos más importantes de la revolución está la ley "Le Chapelier" del 14 de junio de 1791, que declaraba como delito la asociación de trabajadores, los equiparaba jurídicamente a los patronos y los sometía a todos a las mismas reglas.

"La historia de los trabajadores en el siglo XIX —escribe Maurras— se caracteriza por una ardiente reacción del trabajador en cuanto persona contra su aislamiento como individuo, impuesto por la revolución y mantenido por el liberalismo" [14].

Nos podríamos plantear una nueva cuestión: Si los contrarrevolucionarios eran tan unánimes en su crítica de la clase liberal-burguesa, ¿por qué no se han unido a los marxistas? La respuesta es decir que un buen número de ellos lo hicieron, sobre todo en la edad juvenil, al sentir una profunda y violenta rebeldía contra las injusticias del sistema liberal. Pronto, sin embargo, descubrieron que habían dejado Scylla para entrar en Caribdis: "El socialismo —escribía José Antonio— era una actitud legítima de reacción contra el sistema liberal de esclavitud social, pero posteriormente se ha desacreditado al adoptar una interpretación materialista de la vida y de la historia, construyendo una teoría que fomenta la lucha de clases y manteniendo una actitud represiva." Si recordamos que los dos pilares de la teoría contrarrevolucionaria son la religión y la monarquía (transformada la última en unión nacional), comprenderemos por qué el marxismo ha sido rechazado por los contrarrevolucionarios: el materialismo era la negación del Dios personal, y la lucha de clases, en marcha desde 1789, la herida que pretendían cicatrizar.

Con esto llegamos al núcleo de la teoría contrarrevolucionaria apenas alterada desde que fue formulada por sus primeros representantes, Maistre y Burke, hasta los años 30 y nuestra época contemporánea. Sería injusto, no obstante, acusar a ésta de ser estática. Al igual que sus adversarios, también ha sabido adaptarse a las circunstancias e incorporar a sus doctrinas las ideas de los nuevos teóricos del fenómeno político. La sustancia de su teoría ha quedado enraizada en la naturaleza inmutable de Dios y de su creatura; tras

[14] MAURRAS, *Réflexions sur la revolution de 1789*, pág. 108. José Antonio describía la condición de los trabajadores en 1933 de una manera más pintoresca: "El estado liberal ha venido a ofrecer al obrero la esclavitud económica diciendo a toda su clase: sois libres de trabajar, nadie os obliga a aceptar tal o cual condición. Ya que nosotros somos los ricos y os ofrecemos las condiciones que nos convienen. En cuanto ciudadanos libres no estáis obligados a aceptarlas, pero en cuanto pobres, si no las aceptáis os moriréis de hambre en medio de la mayor dignidad liberal."

los acontecimientos de 1789 quedó demostrado para ellos lo que en el antiguo régimen era una evidencia. Más arriba hemos visto que el mismo Condorcet concluía que los revolucionarios pretendían establecer una tiranía calcada en el modelo del antiguo Egipto [15].

De Maistre no pensaba las cosas de diferente forma, al decir que las sociedades que no se inspiran en las doctrinas cristianas derivan inmediatamente hacia el despotismo en todas sus formas.

La intención primordial de la doctrina política contrarrevolucionaria es probar que la naturaleza orgánica de las sociedades se opone a la revolución, porque ésta es una destrucción de la vida nacional; es decir, de la armonía que une la comunidad al ciudadano, el gobierno a la nación, el pasado al presente, la historia al porvenir... El centro de gravedad de esta tesis es la creencia de que el ritmo auténtico de las sociedades es distinto de la fiebre revolucionaria; que el gobierno es el que garantiza la marcha de tal ritmo, y que el progreso supone la paz social, una legiferación prudente y mínima, la protección contra el riesgo de rebelión. Notemos de paso la fosa infranqueable que separa estas ideas de las tesis revolucionarias, punto por punto antagónicas y contradictorias: los revolucionarios afirman que la acumulación de abusos entraña el periódico estallido de revoluciones; que los gobiernos deben experimentar soluciones siempre nuevas ante los desafíos de los nuevos problemas que aparecen en cada coyuntura, en lugar de dejar a las iniciativas individuales y locales el encontrar sus propias soluciones, y, finalmente, que el ejercicio de la plena autoridad del estado es la respuesta general a todos los problemas [16].

Las tesis contrarrevolucionarias, formuladas tanto por Burke, Maistre o Maurras, empiezan afirmando que el hombre es limitado en razón de sus capacidades, su experiencia, su fecha y lugar de nacimiento, y las ideas y valores vigentes en su contorno cultural; igualmente sostienen que está mejor preparado para plantearse problemas particulares porque tiene de ellos un conocimiento concreto. Esta idea ha sido muy bien definida por Mannheim: consiste en la restricción de la actividad al entorno inmediato, la falta de interés por la estructura total de este contorno, su preferencia por los detalles, una concepción del cuerpo social como nacido de las tradiciones del pasado y, finalmente, el concepto de una libertad no disuelta en la igualdad, sino entendida como una garantía de las libertades y de las diversidades locales.

Todo lo anteriormente dicho demuestra la importancia que los contrarrevolucionarios dan a la idea de que el gobierno y las leyes no deben jugar más que un papel menor, sin perturbar el ritmo natural de la sociedad. Si la naturaleza humana no varía apenas, conviene más a la comunidad realizar ajustes graduales en pequeña escala, que emprender otros movimientos más espectaculares; eso sin hablar ya de la inconveniencia de las revoluciones, sean preparadas por la base o hayan sido originadas desde arriba. "Por todas partes se ve —escribía Metternich a Alejandro— que el pueblo ruega a Dios para que se mantengan la tranquilidad y la paz sociales. Esta fidelidad al orden divino contrasta con los esfuerzos de quienes se proclaman amigos del pueblo y tratan de conducirlo hacia una agitación que el mismo pueblo rechaza." Otros contrarrevolucionarios insisten en el aspecto psicológico de la cuestión. Por ejemplo, Comte o Pobedonostsev señalan que los seres humanos necesitan un sistema de creencias para vivir. Conocida de sobra es la tesis del primero, quien afirma que el estado natural del hombre es el dogmatismo. El ruso, en cambio, hombre de estado bien experimentado, hace observar que la mayor parte de los hombres reaccionan con hostilidad a la proposición de cambiar de opiniones, aunque esto le sea propuesto con el apoyo de argumentos irrefutables. Su actitud radica en que este cambio alteraría su visión del mundo, de lo cual el sujeto no siente necesidad ni lo encuentra justificado, ya que ésta forma parte del núcleo de su personalidad. Un gobierno no debe ser una especie de profesor agresivo que enseñe nuevos modos de pensar, sino una institución que garantice las formas antiguas cuya

[15] Esta tiranía "restaurada" era el gran proyecto de Saint-Simon y de Comte, que invocaron este remedio expresamente contra la anarquía intelectual contemporánea. Comte hacía el elogio de las antiguas castas sacerdotales que combinaban el saber del alma con el del cuerpo, la higiene del espíritu con la salud física (cfr. *Catecismo positivista*).

[16] Muchísimas veces he oído a especialistas en ciencias políticas y a economistas americanos conservadores el deseo de abolir las leyes existentes más bien que crear otras nuevas para asegurar el orden público.

utilidad está bien experimentada, aunque teoréticamente sean irracionales.

Maurras ha escrito en *Le chemin du paradis*, que no existe ley nueva; lo que hay son formulaciones recientes de experiencias tan antiguas como la humanidad, porque "el tipo humano se presenta como un compuesto estable". Este autor no consideró nunca su doctrina como un sistema deductivo, sino como un conjunto de proposiciones basadas en los hechos y en las relaciones que los unen. Como buen discípulo de Comte, solamente encontraba válidas aquellas que tenían las mismas características de certeza que las leyes físicas. Maurras gustaba de citar a Bainville, repitiendo que en la historia de la humanidad todos los errores y faltas se repiten sin cesar, sin que nadie todavía haya podido aprovecharse de las oportunas lecciones.

Por estas causas, el contrarrevolucionario tiene tendencia a declarar, siempre que se le refiere que en algún lugar se está operando un cambio radical, que éste no puede ser más que un cambio superficial, y que en el fondo todo continuará como antes. Como decía Pobedonostsev, los hombres nuevos del nuevo sistema conservan todas las debilidades y errores de la naturaleza humana, y se contentan con transferir a éste sus impulsos y tendencias originarias. Esta tesis resume el núcleo de la actitud reaccionaria, lo cual no quiere decir que sea falsa. Durante el proceso de Luis XVI, Saint-Just aconsejaba a sus colegas no hacer depender la suerte del rey del sufragio popular, ya que éste hubiese restaurado la monarquía. En nuestros días, Mao Tse Tung confesaba a André Malraux que si el partido comunista chino no persiguiese con su acción incesante la nivelación del pueblo chino, las tendencias no igualitarias aparecerían espontáneamente en el cuerpo social producidas por tendencias ancestrales. ¿No es esto reconocer que una comunidad, una vez liberada de la presión ortopédica de un partido, ideología o gobierno, se diferencia en función del talento, el esfuerzo y la habilidad, del azar y de otros factores naturales?

La principal función de un gobierno es cultivar la "fe nacional" y protegerla contra los peligros de desintegración que las facciones, los intereses en liza y las ideologías pueden ocasionar. Hemos citado ya a Maurice Bardèche cuando demostraba que el sistema democrático expone a las naciones a las influencias doctrinales, que ayer se llamaban liberalismo y que hoy se denominan marxismo; el primero explotaba a los trabajadores y el segundo nivela la variedad morfológica de la sociedad a un patrón abstracto y uniforme. El peligro que hoy amenaza es el nihilismo, que corroe las ideas, las creencias y las formas de decencia pública. Al leer a Bardèche creeríamos estar leyendo una página de Burke en la que expresa su temor de que un cambio demasiado rápido y caprichoso pudiera invalidar mañana lo edificado hasta aquí con cuidado y esfuerzo. Incluso el estado mismo corre peligro, según Burke, de desmoronarse socavado por el individualismo y de ver dispersas sus cenizas por todos los rincones del universo [17].

Burke hablaba como un auténtico contrarrevolucionario al trazar el tipo de lo que él llamaba "auténtico hombre de estado", y le describía como quien trabaja con el material dado por la sociedad, y no con ideas importadas. Debía poseer en grado sumo la moderación; cualidad que podía ser completada por lo que Metternich proponía ser rasgo del soberano ideal: precisión en las palabras, ausencia de duda o de concesiones una vez que se ha formulado una política. Sólo así es posible defenderse contra el "aventurismo" de quienes pretenden el poder. Los fundamentos de la función gubernamental, según los contrarrevolucionarios, fueron mejor formulados por De Bonald. Debe haber un gobierno, enseñaba éste, porque sólo las leyes pueden contener las pasiones de los hombres. Con la ayuda de las leyes los gobiernos pueden proteger la sociedad, estas leyes no son un sustitutivo de la virtud, ni pueden inculcar siquiera la virtud en el corazón de los ciudadanos; su papel es suprimir el vicio. Aquí se encuentra un eco de la proclama de los diez mandamientos, de los cuales nueve prohíben. La ley se propone siempre en un lenguaje negativo.

Las afirmaciones que acabamos de citar deben entenderse a la luz de la plétora de proyectos utópicos que florecieron alrededor de 1789, los cuales —aspirando a codificar la virtud política— recomen-

[17] Edmund Burke, *Reflexiones sobre la Revolución en Francia.*

daban un gobierno capaz de practicarla y de hacer que las pasiones egoístas fuesen sustituidas por sentimientos altruistas. Aquí aparece una vez más la creencia de la ideología revolucionaria en que el hombre es infinitamente educable y perfectible, gracias a la razón, sin que tengan importancia los sentimientos aparentes. Lo que sucede es que el estado revolucionario, vista su fe utópica en la bondad humana, sucumbe finalmente a los desórdenes, ya que vive en la agitación y la tormenta, y está expuesto a todos los peligros.

Pienso que resulta muy fácil demostrar que el contenido ideológico de la contrarrevolución, su concepto de la sociedad, del gobierno y de las leyes, no es menos rico que el desplegado por la filosofía revolucionaria. Constatamos, sin embargo, que durante dos siglos las teorías contrarrevolucionarias no han conseguido ni la misma audiencia ni igual penetración que las revolucionarias, sin lograr impregnar a vastos sectores sociales de una fe profunda que sostenga la acción de sus partidarios. ¿Cuál es la razón de este fracaso? Desde luego no es ni la ausencia de una coherencia filosófica, ni una comprensión insuficiente de la época que vivieron. Las causas hemos de buscarlas en otro lado. Desde Burke y Maistre hasta nuestros días, la crítica contrarrevolucionaria se ha mostrado más fina y precisa que las abstracciones inventadas por los revolucionarios para interpretar los fenómenos y acontecimientos de su tiempo. Incluso autores que permanecen en esa tierra de nadie del compromiso ideológico, como Tocqueville y Ortega y Gasset, confirman este diagnóstico nuestro sobre el pensamiento contrarrevolucionario. Se podría demostrar entonces que apenas existe un pensador revolucionario, cuyas ideas se hayan aplicado en alguna parte del globo, y no hayan acarreado el fracaso, la ruina y la tragedia subsiguientes.

La tesis de este libro se puede formular de la siguiente forma: *El fracaso de la antirrevolución se debe primordialmente a una acusada preocupación por lo concreto, trátese de los hechos o de la naturaleza humana.* Lo cual acarrea, por consiguiente, la ausencia de una dinámica social vigorosa e impaciente, que le proporcione la energía necesaria para un impulso sostenido. También mantenemos la tesis de que este prurito por lo concreto conduce a una actitud

muy parecida al desprecio hacia los instrumentos típicos de la organización moderna de masas, como por ejemplo el partido político, la propaganda dirigida, la fabricación y explotación de mitos ideológicos, como los formados alrededor del proletariado y la juventud, meros subproductos a su vez del mito central de la utopía.

Todo lo cual resulta funesto, habida cuenta de que el contrarrevolucionario actúa y piensa en el contexto de un relativo aislamiento, mientras que a su alrededor el ruido de la publicidad y de la propaganda lo invade todo. Su obsolescencia es grande desde el instante en que no ve que sus palabras son repetidas, sus ideas difundidas, o llevadas a la práctica con aparato. De resultas, su soledad se hace más profunda, su prolongada marginación del poder le produce ansiedad y un sentimiento de no poseer ya la legitimidad, como se ha visto en el caso antes citado de la corte francesa anterior a 1789. La legitimidad ha sido transferida a los regímenes democráticos, los cuales —a costa de muchos sufrimientos, sudores y lágrimas— han conseguido asegurar las condiciones mínimas de la continuidad del poder, gracias a la penetración de las ideas revolucionarias en el entorno intelectual y cultural de la vida política propiamente dicha.

Ciertamente que la continuidad democrática se ha visto a menudo interrumpida; pero, como ha sucedido con las monarquías, que también conocieron períodos de interregno, la democracia ha sobrevivido. Suspendida, reemplazada, derribada, ha podido volver a la superficie siempre. Una prueba nada desdeñable del prestigio de la idea democrática es que los regímenes que la reemplazan le pagan por lo menos el tributo de querer llamarse "democráticos".

No es sorprendente que los regímenes contrarrevolucionarios, a pesar de inspirarse en un conjunto sistemático y vigoroso de doctrinas políticas correctas, no producen impresión de sólida longevidad y creatividad, sino de precariedad y fragilidad. Tal impresión deriva de dos causas: una cultural y otra política. La primera puede explicarse de la manera siguiente. La presencia de ideas revolucionarias en un régimen democrático da lugar al hecho de que la "república de las letras" viva en simbiosis con este régimen, volviéndolo tolerante con el desarrollo de las fases siguientes de la revolución. Así, mientras las ideas revolucionarias en teoría parecen amenazar el régimen

democrático, constituyen en realidad su apoyo, porque lo preservan en tanto que es una estructura más favorable al cambio social mayor. En un régimen contrarrevolucionario debe suceder a la inversa: sus oponentes intentan organizar directamente la subversión y lo hacen todo por romper la continuidad. La segunda causa de la fragilidad contrarrevolucionaria es la siguiente: por el hecho de que los contrarrevolucionarios no creen en el mito abstracto de la soberanía popular ni en el ejercicio impersonal del poder, son incapaces de confiar el poder a un electorado anónimo, a un parlamento reunido al azar, o a una asamblea de corporaciones no reunidas para discutir cuestiones de interés local o profesional, como sería su cometido, sino para dirigir o designar un jefe. Según la concepción contrarrevolucionaria, el poder sólo puede ser confiado a otro ser humano con el que el contrarrevolucionario comparta un ideal común. Pero tales hombres, que serían como los "alter ego" del líder contrarrevolucionario, no existen ya hoy.

Solamente cuando los contrarrevolucionarios comprendieron que la monarquía era un cadáver político irresucitable, aceptaron un líder provisional, para que preparase la nación a la tarea de restaurar el sentido de unidad y de seguridad. Una vez más el programa se apoyaba en la convicción de que sólo por la restauración de la conciencia nacional podría ser liquidada la conciencia de clase y quedar el poder político desalienado de la usurpación parlamentaria, para volver a la raíz histórica de la tradición de cada país. Una vez más hay que decir que el hombre ideal para lograr esta operación era el monarca legítimo. En la Europa de entreguerras, y también en la de la segunda posguerra, los contrarrevolucionarios eran llamados en algunos países "legitimistas", y generalmente "realistas", porque su programa político era la restauración monárquica. Así sucedía con Maurras y "L'Action Française", con la Alemania posterior a 1918, con Hungría, España y Portugal, tras 1945. Cuando estas aspiraciones se vieron destruidas en la Europa oriental por la presión del ejército soviético, sólo sobrevivieron en Italia, España, Austria e incluso en Francia. En el Japón, donde la democratización implantada bajo la égida americana había eliminado el Mikado, algunos conservadores, como la secta de Sokka Gakai, colocaron el culto al emperador en la cima de su programa político.

Sin embargo, el fracaso de tal restauración fue lo que inauguró un capítulo decisivo en el drama contrarrevolucionario de los años subsiguientes.

Capítulo V

Ya hemos indicado que la contrarrevolución no fracasó por causa de una debilidad doctrinal o filosófica, sino porque sus seguidores fueron incapaces de utilizar los métodos modernos de organización, los medios de comunicación social y las técnicas de acción y propaganda política. Tales procedimientos fueron dejados totalmente en manos revolucionarias con el efecto lamentable de no conseguir ni siquiera que sus ideólogos apareciesen ante el público con una luz favorable, y esto en el mejor de los casos, porque frecuentemente no conseguían ni romper la barrera del anonimato. Buena prueba de ello es que el hombre de la calle, aun no siendo partidario de ninguna tendencia política en particular, siente de una manera espontánea simpatía hacia los héroes y líderes de las causas revolucionarias y repulsión o recelo hacia los mentores de las causas contrarrevolucionarias.

Los agentes de propaganda contrarrevolucionaria siguen haciendo muy poco caso en la actualidad de la necesidad palpable de corregir tal actitud, lo que no hace más que reforzar la presión de la propaganda de la izquierda. Los contrarrevolucionarios se dirigen solamente hacia los ya convencidos, cuyo número puede ser grande e importante, pero nunca se ve incrementado por nuevos prosélitos. Por otra parte, el público contrarrevolucionario es un público estático, que no siente necesidad de una mayor expansión ni por el saber, ni por la acción, ni por la conquista de las instituciones. Bástale creer que sus ideas son justas, y así se contentan con leer sus propias revistas y libros, para ver reflejadas en ellos sus convicciones de siempre y asegurarse de que otras personas las comparten.

Tal actitud no prevalece solamente entre los contrarrevolucionarios europeos, que viven en un área cultural todavía activa en el

terreno ideológico, sino también entre los norteamericanos; aunque allí las costumbres políticas imperantes hacen que tanto los partidos como los grupos marginales publiquen sus opiniones. Sin embargo, como hace notar Willmore Kendall con respecto a los legisladores americanos, "es generalmente verdadero que los resistentes (se refiere a los conservadores que resistían a los asaltos de los liberales en el congreso) no han hecho hasta el día de hoy (1963) grandes demostraciones en el terreno de los principios. Todo el ruido que hacen no responde a una auténtica filosofía conservadora y presta al combate, que pudiera por sí misma hacer frente al moralismo militante de los liberales" [1].

En la lucha política, la contrarrevolución se ve obligada habitualmente a esperar a que los hechos conflictivos persuadan a la población y a los electores para unirse a su causa; parece ser incapaz de persuadirles en períodos de calma o de normalidad. Lo cual es debido en gran parte a que los contrarrevolucionarios no hacen ningún esfuerzo considerable en ese sentido y dejan el campo libre a los medios de propaganda revolucionaria. Venido el momento de la crisis, no tienen organizado ni entrenado ningún grupo de apoyo, sino solamente reúnen una masa invertebrada de gentes heterogéneas, aglutinadas por las circunstancias, que reclama a grandes gritos una protección inmediata contra la agresión ideológica, el desastre financiero o la anarquía. Por esto sufre doblemente la reputación de los portavoces de la revolución: primero, porque en el período precedente de la crisis se presentan como "profetas de desgracias"; y luego, porque una vez que éstas han sobrevenido, se les acusa de ser incapaces de enderezar la situación. De esta forma nunca pueden evitar que se les imponga la etiqueta de "hombres de crisis", que sólo tienen su momento en circunstancias extraordinarias y cumplen su función en el período de interregno que preludia la aparición de los hombres excepcionales, y casi siempre representando el molesto papel de dictadores.

Lo lamentable es que estas descripciones son fiel reflejo de una

[1] Willmore KENDALL, *The Conservative Affirmation,* Chicago, H. Regnery, 1963, pág. 18. El autor observa que los senadores conservadores no tratan de justificar sus puntos de vista en términos filosóficos, sino que, por el contrario, su pragmatismo da la impresión de que están movidos por sórdidos fines.

realidad indiscutible. El contrarrevolucionario deja a su adversario incluso la tarea de confeccionar su retrato, de suerte que el relato histórico de su acceso al poder y de su reputación para la posteridad está hecho por sus adversarios. Podría decirse que la filosofía contrarrevolucionaria, así como sus programas y sus actos, son contemplados por la opinión pública y la historia a través de las descripciones y los criterios de los revolucionarios.

El contrarrevolucionario es consciente de tal estado de cosas, pero se siente incapaz de remediarlo. Su análisis de la situación es generalmente más lúcido que el de sus adversarios. Así, los contrarrevolucionarios han visto con exactitud, tras 1789, cuáles eran los peligros de la democracia, pero apenas encontraron eco en la prensa o en las masas. Pobedonostsev, habitualmente reputado como ultrarreaccionario, ha dado un diagnóstico de la enfermedad democrática que no está lejos del de Platón. En sus *Reflexiones de un hombre de estado ruso* (pág. 45), escribe: "La democracia es el sistema de gobierno más complicado y más lento de toda la historia de la humanidad. Por esta razón no ha existido nunca más que bajo una forma transitoria; las únicas excepciones que se conocen han dejado inmediatamente paso a otros sistemas." Esta transición puede ser, por supuesto, larga, ya que su decadencia es muy lenta y sus fases apenas son perceptibles. Cada avance es saludado por los medios de propaganda revolucionaria como un nuevo paso adelante, un nuevo progreso, o una nueva extensión de la libertad, y la opinión pública lo acepta así. Por esta razón, cada vez que los contrarrevolucionarios tratan de llamar la atención sobre este nuevo peldaño descendido hacia la degeneración, sus exhortaciones aparecen todavía más extremistas que anteriormente. Tras 1918, los contrarrevolucionarios vieron con razón que la gran amenaza a la civilización era el marxismo, y que éste era más grave todavía que la democracia, aunque podía declarársele como un producto natural de la tolerancia democrática. Cuando la experiencia rusa del comunismo atrajo la aprobación de todos los ideólogos revolucionarios de Occidente, solamente los contrarrevolucionarios supieron denunciar los gérmenes destructivos y la devastadora lógica de subversión que entrañaba. Con ello se adelantaron a los creadores de opinión de Occidente en una

generación; hizo falta que el comunismo invadiese y ocupase la patria de cien millones de europeos para que Occidente mostrase los primeros síntomas de inquietud.

Los contrarrevolucionarios tuvieron que jugar demasiadas veces el papel poco tranquilizador de Casandra, mientras que la amenaza denunciada crecía en intensidad y se extendía geográficamente. Sin embargo, las causas, percibidas ya en los albores de la posteridad de 1789, se agravaban por momentos y continuaban produciendo la desintegración de la sociedad, la desunión y la parcelación introducidas por la democracia jacobina. Cuando Marx dio a esta desintegración un nombre más amenazador, el de "lucha de clases", no se le podía tachar en terminología antirrevolucionaria de "antidemócrata"; extraía lógicamente, por el contrario, las consecuencias de unas premisas inexorables. Es cierto que bajo las formas parlamentarias de la democracia, los distintos grupos de interés, las "clientelas", mantenían una auténtica guerra civil. La tarea ideológica de Marx consistió en convocar a la lucha a uno de tales grupos de interés: el proletariado, para que destruyese el sistema y las reglas del juego. De hecho, este aspecto del sistema marxista, haciendo excepción naturalmente de todos los demás, materialismo, antinacionalismo, totalitarismo, encontraba gran acogida y simpatía en el ánimo de ciertos contrarrevolucionarios. También el marxismo combatía el estado liberal-democrático, salido de 1789 y de la revolución industrial, y también se manifestaba contrario a la parcelación de la sociedad y a la dispersión de su energía, preconizando la supresión de las clases sociales y de las clientelas de partido. En este punto, sin embargo, debe detenerse la comparación; los caminos del comunismo y de la contrarrevolución, en ciertos momentos paralelos, se separan posteriormente. Lo que acabo de decir explica la actitud comprensiva de los contrarrevolucionarios hacia el comunismo, en la medida en que éste cree y sostiene, aunque de una manera distorsionada y terrible, la unidad nacional y social (pero no la armonía de las partes) y la fe que la mantiene y protege. En su *Journal d'un homme traqué* escribía Robert Brasillach: "El fascismo no es el marxismo, pero también éste combate y odia las injusticias contra las que el

marxismo se alza y contra las que propone sus peligrosos remedios."

Brasillach representa la postura del intelectual europeo de entreguerras, una actitud que se ha atraído la hostilidad simultánea de los marxistas y de los capitalistas liberales, al igual que del estado demócrata. Y así, la prensa que estaba vendida a los intelectuales marxistas, la de los empresarios capitalistas y del gobierno, tenía un gran interés en reducir al silencio o deformar la voz de los contrarrevolucionarios, haciendo más gravoso su aislamiento y más acerba su amargura que cuando comenzó tal proceso en pleno siglo XIX. Privados del poder y de los medios de expresar sus ideas, los contrarrevolucionarios adoptaron un tono vaticinador propio de augures apocalípticos, mientras la prensa oficial y los representantes de la vida cultural no parecían comprender que con la aparición del bolchevismo, la sociedad no estaba solamente mal gobernada, sino que se desintegraba simplemente. Como en parecidas ocasiones anteriores al período 1918-1939, los contrarrevolucionarios esperaban poder ser escuchados al menos por los revolucionarios de la antigua ola, que ya estaban gobernando y por consiguiente debían conservar su fuerza frente al enemigo común: la izquierda marxista o filomarxista. Esta esperanza se vio cumplida solamente en casos aislados. Pero el contrarrevolucionario lúcido sabía que el marxismo es un instrumento poderoso para extraer de las profundidades de la ideología revolucionaria el compromiso último que lleva a la utopía, y que el partido comunista mismo llega a ser el punto en el que se reúnen todos los revolucionarios a la deriva. Plinio Correa de Oliveira muestra, por ejemplo, que si un liberal acepta el socialismo, es porque el gobierno socialista-marxista permite la "satisfacción metódica" de las pasiones más bajas, tales como la envidia, la pereza, la inmoralidad —aun bajo la etiqueta de austeridad—. Por otra parte, el liberal comprende también que el desarrollo de la autoridad centralizada —a la que en buena lógica debería oponerse— no es más que un medio de asegurar la anarquía final, ya que destruye la moralidad pública y la libertad individual [2]. Esto es lo que se produjo exactamente con

[2] *Revolución y contrarrevolución,* Sao Paulo, Ed. Catolicismo, 1960, página 65.

los "frentes populares" en España y en Francia, así como con el fenómeno de "Kulturbolchewismus" en Alemania.

El problema estriba en que entonces la indiferencia y el desprecio de los revolucionarios con relación a las tesis contrarrevolucionarias sólo hace que crezca el resentimiento de quienes las defienden. "Los fascistas —escribe Paul Sérant, a propósito de una fase ulterior de la contrarrevolución— rehúsan el comunismo porque son nacionalistas (es decir, partidarios de la razón) y rehúsan el capitalismo porque son socialistas" [3]. Los contrarrevolucionarios nada pueden aprender tampoco del estado demócrata-liberal, cuya ceguera les había arrojado a una larga agonía política, y cuya lenta desintegración quedaba demostrada por todos los lugares de Europa. Cuando abdicó el zar, se podía afirmar que su trágico fin era el resultado de su despotismo, y que tal evento no habría podido producirse en una Rusia liberal y democrática. Pero cuando cayó también el Kaiser, y cuando media Europa quedó dominada por el bolchevismo (Hungría, Polonia, Italia, Baviera, Prusia), los contrarrevolucionarios se vieron forzados a concluir que el estado democrático y liberal, y su aliada desde 1789, la sociedad burguesa, había entrado en bancarrota.

El asalto al poder se produjo en estos países cuando se hallaban debilitados por la derrota militar. Lo que hace admitir que la revolución sólo ha podido triunfar en los casos de debilidad de las naciones que ha usurpado, bien por tener que hacer frente a una agresión exterior o por no ser posible una resistencia interior efectiva. Esto ha sido igualmente válido en el caso de la Rusia zarista, en la que Kerenski tuvo la posibilidad de salvar al país de los bolcheviques. Tanto su gobierno, como la policía, en la que había un gran número de oficiales fieles al zar, hubiesen podido detener fácilmente a Lenin, que acababa de regresar de Suiza. Pero como el gobierno había proclamado la libertad de expresión, no podía permitirse poner ninguna traba a la agitación y a la propaganda encendida a las que éste se entregaba juntamente con sus camaradas. El 25 de octubre, los bolcheviques creyeron que la situación estaba madura y declararon la guerra al gobierno provisional, colocándole frente al hecho consumado de la distribución de unos folletos que propagaban la noticia del derribo del gobierno y de la conquista del poder por parte de los soviets. Cuando Kerenski se dirigió al frente para reunir algunos regimientos que cortasen el proceso, ya era demasiado tarde. La población había llegado a creer que solamente Lenin era quien garantizaba la legitimidad.

Curzio Malaparte, que pretendía enseñar al estado democrático y liberal cómo batirse contra el enemigo totalitario, utilizando las lecciones de los maestros en el moderno golpe de estado, tales como Trotski y Pilsudski, vino a constituirse en el símbolo del fracaso contrarrevolucionario. Malaparte fue el profeta a quien no solamente no se le agradecieron sus justificadas advertencias, sino a quien se le dieron a cambio sarcasmos e insultos, porque había tenido el coraje de avisar a la víctima cuál iba a ser su suerte. Sin embargo, su lógica clara y elocuente podía haber resultado muy provechosa. Su primera tesis era que el estado democrático moderno es vulnerable a la acción de los técnicos de la revolución, que actúan desde el interior [4]. La segunda idea de Malaparte es que, a pesar de esta vulnerabilidad denunciada, el estado moderno tiene los medios para prevenir tales maniobras. "Stalin es el único hombre de estado en Europa capaz de sacar partido de la lección de octubre de 1917. Si los comunistas de todos los países de Europa deben estudiar en Trotski la conquista del poder, los gobiernos democráticos deberían aprender de Stalin el arte de defender el estado contra la táctica subversiva de los comunistas, o mejor dicho, contra la misma táctica de Trotski" [5].

El estado liberal evidentemente rehusó aprender estas lecciones, y los contrarrevolucionarios se vieron obligados por la fuerza de su propio instinto de conservación a salvar el estado. Naturalmente, no pretendían salvar el estado democrático y su estructura, sino renovar ésta y crear otra diferente. Como lo muestra el libro de Malaparte, los contrarrevolucionarios se encontraban entonces en trance de asi-

[3] Paul SÉRANT, *Le Romantisme fasciste*, París, Ed. Fasquelle, 1959, páginas 65-66.

[4] Para la conquista del poder en un estado moderno se precisan, según Trotski, un comando y unos cuantos técnicos armados, o sea: equipos de hombres entrenados para la lucha conducidos por ingenieros.

[5] *Técnica del golpe de estado.*

milar los rudimentos de la estrategia de la acción, cuya práctica ya poseían desde mucho antes los revolucionarios. Estos no les atacaban ya solamente a ellos, sino al estado liberal, que antes se había autodenominado revolucionario y que era la rama de la que había surgido el brote comunista. Más arriba he advertido ya la continuidad ideológica que existe entre 1789 y 1917. Aprendiendo los métodos de la primera revolución, se pueden observar evidentes analogías con los métodos de la soviética. Resulta difícil admitir que Lenin y Stalin estén incluidos en la misma categoría que los políticos de las repúblicas occidentales, concretamente la III francesa o la alemana de Weimar; sin embargo, los contrarrevolucionarios han observado lúcidamente una semejanza general en el seno del estado moderno, con respecto a las técnicas de división utilizadas. Y ya que éste se encuentra fatalmente debilitado por la enfermedad democrática que desintegra su sustancia y puesto que el bolchevismo le presenta batalla en todos los frentes, sería posible aprender la lección e invertir el proceso que conduce a 1917 desde 1789.

Gradualmente los contrarrevolucionarios fueron comprendiendo que quienes pretendían realmente un cambio radical eran ellos. Su programa era la verdadera "revolución", si cabe hablar así tras haber utilizado este término en un sentido peyorativo, y pudiéramos designar con él a su "reacción". Entrecomillamos esta palabra porque en boca de los adversarios ha sonado frecuentemente a insulto y menosprecio. A esto aludía Bernanos cuando respondía que ser reaccionario quiere decir simplemente estar vivo, ya que sólo el cadáver no reacciona contra los gusanos que lo devoran. Esta fórmula podría haber sido tomada como divisa por los contrarrevolucionarios, ya que define magistralmente la tarea que se han propuesto: permanecer vivos dentro del cuerpo agonizante del estado. Los contrarrevolucionarios se hacían revolucionarios queriendo reanimar ese organismo moribundo. Pero no acudiendo al falso remedio de formar un nuevo partido político, sino lanzando una llamada a la nación entera, en nombre de la "salus populi". Ernst van Salomon en su *Fregabogen* (página 238), obra escrita después de 1945, afirmaba: "A menos que sea posible crear un nuevo estado capaz de funcionar perfectamente, el bolchevismo es el heredero de esa ignominiosa degeneración

de las fuerzas orgánicas, provocada por la absurda ideología de los hechiceros burgueses, liberales y socialdemócratas." Con esto quedan descritas las tentativas casi generalizadas que se pueden observar en todos los países: Horthy, en Hungría; Salazar, en Portugal; Pilsudski, en Polonia; Mussolini, en Italia; Franco, en España, y otros en otras partes con bastante menos éxito, como sucedió en Alemania. Entre 1919 y 1933, un gran número de jóvenes alemanes adoptaron como ideal el "conservadurismo revolucionario" de Moeller van der Bruck. Este héroe sobrevivió hasta 1944 entre los miembros jóvenes de la resistencia anti-hitleriana, tan opuestos al nazismo como a la bolchevización.

La ideología de este grupo estaba basada en la convicción de que la democracia dividía artificialmente la nación y la dejaba enferma. La terapéutica a seguir debía ser la reunificación profunda de sus miembros. Maurras formulaba estas exigencias distinguiendo el "país real", es decir: la nación anterior a 1789, y el "país legal", o el impuesto por leguleyos, ideólogos, oportunistas y arribistas. El proyecto quería abolir la división entre izquierdas y derechas. Como señalaba José Antonio Primo de Rivera, a propósito del fascismo, éste no era tanto una táctica violenta cuanto la obsesión de una idea a conseguir: la unidad. "El fascismo no es derecha, porque no aspira a una conservación a ultranza de la sociedad, sino una fe colectiva, integral y nacional." Los dos pilares de esta fe nacional eran la abolición de los partidos, la izquierda y la derecha artificialmente cristalizadas, y de los graves defectos, fuentes de injusticias y divisiones, presentes en la revolución industrial y encarnadas en el estado liberal burgués.

La misma idea aparece bien formulada en 1939 por un manifiesto de los industriales italianos de la era fascista, en el que declaran su voluntad de mejorar las condiciones creadas por la revolución industrial. "El siglo XIX ha disociado al capital del trabajo, al dar nacimiento a una clase de empleados y a otra de poseedores. La yuxtaposición de estas clases conducía permanentemente a un conflicto de intereses" [6].

[6] Citado por Hannah ARENDT, *The Origins of Totalitarism*, New York, Meridian Books, 1958, pág. 258.

En el *Diccionario político* confeccionado con escritos de Salazar, se ve expresado el mismo horror a la lucha de clases y la misma convicción de que una organización cooperativista puede realizar y demostrar la unidad profunda que hay entre obreros y patronos [7]. Pío X, a su vez, cuando hacía la crítica del estado y de las instituciones surgidas de 1789, afirmaba que la armonía social sólo puede venir de una resurrección de las corporaciones, adaptadas a las exigencias del mundo moderno. Tal es la conclusión del documentadísimo trabajo de M. Coornaert sobre las corporaciones en la Francia anterior a 1789; para resucitarlas no hay que restaurar las estructuras antiguas, sino volver a poner de vigente actualidad los principios fundamentales que son la jerarquía, la selección, el arbitraje, todos ellos opuestos a la anarquía liberal y a la dictadura marxista [8].

Condición necesaria e imprescindible habría de ser la abolición de los partidos, los cuales, según la crítica contrarrevolucionaria, están corrompidos por la obligación de servir a una clientela: bien de ricos o de demagogos marxistas, quienes pueden mantener, por otra parte, relaciones con los anteriores ocultamente utilizándolos como compañeros temporales de viaje. Es evidente que por encima de la cabeza de los electores inocentes y simples, los demagogos o jefes de facción son capaces de entenderse para mantener al país en una situación conflictiva, justificando con ello la necesidad de un régimen de partidos. Los partidos suponen una conspiración permanente para mantener a la nación en una atmósfera de dramatismo perpetuo que desvíe la atención de los auténticos problemas. Mientras tanto los jefes de partido se reparten el pastel, ocupando por turno los puestos ministeriales y los cargos mejor remunerados.

Si la crítica contra el régimen de partidos vio la luz en Francia, la oposición a tal sistema fue más profunda en Alemania, acaso porque este país no conoció nunca nada parecido a una revolución, o quizá porque la unidad nacional, tardíamente conseguida, era mucho más apreciada. Tras la derrota de la primera guerra mundial, como recuerda Moeller van der Bruck en *Das dritte Reich* (1923), los alemanes

[7] *Dictionnaire politique de Salazar*, pág. 62.
[8] M. Coornaert, *Les Corporations en France avant 1789*, París, Ed. Ouvrières, 1968.

se manifestaron en una gran mayoría por una política sin partidos y por encima de todas las querellas particularistas. Hecho que se puede advertir en la absoluta falta de respeto por los parlamentos regionales, a los que se acusaba de ignorar la situación real del país. Años más tarde Oswald Spengler aconsejaba a conservadores y socialistas que se aliasen contra la burguesía materialista de la república de Weimar, con el fin de despertar al hombre fáustico. Ya hemos citado en páginas anteriores los ataques apasionados de Spengler contra esos "agregados de individuos" llamados "partidos políticos", "enemigos mortales de un orden social naturalmente constituido", "alienados por una noción destructora, negativa y uniformizante de igualdad". Con lenguaje más moderado, Salazar los llamaba en 1949 "cosas del pasádo", que no subsistían más que por inercia, y proclamaba que la tarea de gobernar un país debía ejercerse con la ayuda de elementos que no perteneciesen a éstos. Con lo cual hablaba sin dudarlo de lo que hoy llamaríamos gobierno de especialistas y tecnócratas.

He mencionado ya anteriormente los nombres de Horthy, de Pilsudski, de Franco, de Salazar y de Mussolini, grandes figuras de la historia reciente, que han llegado a cumplir un gran destino gracias a las fuerzas contrarrevolucionarias. La lista podría ser más amplia y su empresa podría probar que en una época muy reciente de la historia, la contrarrevolución ha tenido cierto éxito. Incluso podría suponerse que si la segunda guerra mundial no hubiese truncado la vida de estos regímenes, derrotados por el comunismo y por la democracia, hoy hubiésemos visto acaso cómo todos estaban consolidados. De hecho varios de ellos sobrevivieron a la guerra y otros similares fueron apareciendo en el horizonte político.

Pero los problemas que se plantean a un régimen contrarrevolucionario no son los mismos que tiene una democracia; a ésta le basta con vegetar y sobrevivir, ya que una u otra vez siempre recupera la clientela perdida, y con proclamarse la depositaria de la legitimidad, promoviendo el cambio radical que le asegure el apoyo de la élite intelectual utópica, prometiendo el enriquecimiento de los pobres, el protagonismo de las masas y el gobierno de los débiles. Un régimen contrarrevolucionario tiene, por el contrario, una idea de la legitimi-

dad casi imposible de llevar a la práctica, ya que debe fundamentarse en la "fe nacional". Condiciones difíciles de cumplir, porque el clima intelectual revolucionario en el que se gesta la contrarrevolución, incluso cuando ésta ha conseguido conquistar el poder, impide la elaboración de esta fe. De hecho, la mayor parte de los regímenes contrarrevolucionarios se han contentado con ejercer el poder, pero han dejado a sus adversarios el uso de la prensa, la educación y la cultura popular, abriendo una brecha en el propio sistema por la que sus objetivos podrían ser subvertidos desde fuera. Mientras el almirante Horthy, regente de Hungría, no toleraba ni la menor oposición a su voluntad, apenas consideraba ser un deber suyo emprender la persecución de ideas adversas, o ejercer un control sobre la conducta, el pensamiento y los escritos de los ciudadanos. Lo mismo podría afirmarse de la mayor parte de los regímenes contrarrevolucionarios, anteriores o posteriores a la fecha de 1945. La prensa de izquierda y la opinión alimentada por ella actúan con una considerable mala fe, difícilmente justificable por ignorancia, cuando afirman contra viento y marea que Hungría, Polonia, Portugal, antes de la guerra; y España, Grecia y Argentina, después [9], son países totalitarios, comparables en su falta de libertad a los comunistas. Tales regímenes, a su vez, a pesar de que dicen y declaran vencer a la inspiración revolucionaria en la literatura, los medios de difusión y los cursos universitarios, no realizan ninguna tentativa seria para llevar su lucha antisubversiva a buen fin. Siempre se sufre extrañeza al ver la cantidad de libros que se toleran en los países contrarrevolucionarios, tanto impresos en esas mismas naciones como importados; libros en los que cada página es una negación de las tesis contrarrevolucionarias y una afirmación de las perniciosas tesis opuestas. Si recordamos lo dicho en las primeras páginas de este libro, tal era la situación de la Francia de los años prerrevolucionarios, en la que al margen de cualquier intervención oficial fermentaban las ideas disolventes. Pueden abrigarse, por consiguiente, muy serias dudas de que tales regímenes sean en verdad contrarrevolucionarios. Más justo sería decir que presentan una forma mixta cuya nota cultural dominante es favorable a la revolu-

[9] Grecia, bajo el gobierno militar que siguió al golpe de estado de 1967; Argentina, tras el golpe de estado de 1966.

ción. Quienes no se sienten satisfechos con esta híbrida y cobarde tolerancia se ven obligados, para asegurar la "fe nacional", a defenderla de las ideologías contaminantes en el seno de un partido. Partido que es considerado solamente como una solución temporal, una especie de instrumento educativo que nunca debe ser entendido como otro partido más de los que acatan el juego parlamentario, sino como el aglutinamiento de una élite nuclear, que poco a poco deberá integrar a los más importantes sectores de la nación. Sólo cuando tal filosofía haya impregnado el cuerpo social, podrá tener lugar la restauración. Los generales alemanes, por ejemplo, fieles a la dinastía de los Hohenzollern, admitieron en 1934 que Hitler sucediese a Hindenburg, con la esperanza de poder restaurar la monarquía. Idénticas pretensiones abrigaban los monárquicos franceses a la hora del retorno del general De Gaulle a la presidencia de la república en 1958. Los círculos maurrasianos vieron en él a un posible "hacedor de reyes" y siguieron con interés las relaciones que se establecieron entre el general y el conde de París; lo cual, como se vio posteriormente, no había sido más que una maniobra política gaullista para captar a los monárquicos en los momentos críticos de la guerra de Argelia. Hitler obró de similar manera con el príncipe heredero alemán. Y el régimen del general Franco siempre ha sido considerado por los monárquicos como el transito a una restauración de la monarquía en la persona de cualquiera de los herederos de Alfonso XIII.

Cuando los contrarrevolucionarios adoptan esta táctica, es que han comprendido que el estado democrático no es ya solamente un cuerpo que agoniza, sino algo peor: una amenaza real para la nación que la la pone en una situación sumamente crítica. Dönitz ha descrito en sus memorias cuál era la actitud de espíritu de los patriotas alemanes en 1930. "Alemania ha luchado durante quince años en medio de grandes dificultades interiores, políticas y económicas, resultado de haber perdido la guerra y de las condiciones onerosas del tratado de Versalles, humillantes y poco razonables. En Weimar había proclamado la nación una constitución poco conforme a su grado real de madurez política, y el resultado fue que el gobierno que dirigía el país, según ella, no pudo superar las disensiones, el marasmo de la economía y el paro. Al final el país solamente podía ser regido por

vía dictatorial, y Brüning sólo pudo gobernar por decreto. A comienzo de los años treinta solamente se imponía una opción dilemática: si la dictadura debía ser bolchevique o no. En alternativa tan poco risueña Hitler aparecía como un mal menor para unos, y como un salvador para otros. Con ello se explica fácilmente su acceso al poder, ya que su voluntad de impedir la penetración comunista en Europa recibió aprobación de la mayoría, no solamente del pueblo alemán, sino de casi todos los gobiernos occidentales. Toda su política de preguerra tuvo la sola finalidad de proteger a la Europa oriental contra la amenaza comunista. Estableciendo una unidad nacional, a ejemplo de la que existía en muchos países europeos, Hitler pretendió hacer de Alemania el mejor bastión antibolchevique."

Mutatis mutandis podría afirmarse lo mismo de los regímenes contrarrevolucionarios de Francia, Italia, España, Portugal, Grecia, Brasil y Argentina, que emergieron en el curso de los cincuenta últimos años. Una vez que toca fondo la decadencia nacional, con su triste cortejo de ineficacia, humillación, desorden interior, derrota exterior y subversión revolucionaria, los contrarrevolucionarios siguen las recomendaciones de Malaparte y se hacen con el poder. Y entonces, lo que tienen en las manos no es ya el débil estado liberal, víctima de las disputas de los partidos, sino un instrumento robustecido con la resolución y los apoyos que inspira la fe nacional. Nos equivocaríamos si llamásemos a tales métodos totalitarios, término que debe reservarse de una vez para siempre sólo para los regímenes comunistas, que utilizan el poder para la abolición del mal y de la imperfección de la historia, la herencia del viejo Adán; pretendiendo crear una nueva humanidad perfecta, no mancillada con imperfecciones. Los contrarrevolucionarios no creen en esa nueva humanidad, ya que piensan que desde que Dios ha creado la naturaleza del hombre, ésta permanece inalterable. En cuanto nacionalistas, además, no se preocupan de abstracciones vagas —una de ellas es el concepto de Humanidad—, sino de conceptos accesibles, como el de "nación", políticamente más significativo. Los contrarrevolucionarios quieren que la nación sea grande y gloriosa, y como admiten la conflictividad internacional como un hecho insuperable, rechazan como una utopía y ucronía absurdas los sueños de una armonía uniforme.

Es importante comprender que los contrarrevolucionarios quieren solamente el poder en circunstancias críticas para la vida de la colectividad. Mis análisis anteriores han mostrado por qué solamente un peligro evidente y presente es capaz de movilizar sus voluntades. Hasta ese instante, todo el aparato de los medios de comunicación, el clima cultural e intelectual, iban en sentido opuesto a su visión de la vida y de la historia. La fuerza súbita de la explosión es tan violenta que se crea una impresión de terror, ya que los "media" revolucionarios quedan silenciados y reciben un traumático impacto que parece arrebatarles la confianza en sí mismos y en su organización. En 1958 se vio en Francia un ejemplo ilustrativo de todo cuanto acabo de decir. Todo el mundo era consciente de que el sistema estaba en una fase agónica, que ni el régimen ni su presidente René Coty podían atajar. Fue necesaria la crisis argelina para movilizar la reacción contrarrevolucionaria, si bien el grupo que la sostenía era —a juzgar por las afirmaciones de hombres lúcidos que vivieron de cerca el problema— una mezcla heterogénea de sectores que no presentaba el esquema típico de las divisiones de la sociedad francesa en sus manifestaciones políticas. El mismo general De Gaulle era una presonalidad demasiado compleja para poderse captar inmediatamente el apoyo de los revolucionarios: en aquellos días todo el mundo estaba perplejo y nadie sabía qué era lo que podía pasar: el 13 de mayo podía ser una maniobra de tipo hitleriano, el inicio de una guerra civil como en España, una "marcha sobre París" al estilo fascista, o acaso algo totalmente nuevo. La acción contrarrevolucionaria es tachada en seguida de violencia o de terrorismo, etiqueta que no se aplica nunca a los golpes de estado o a cualqiuer otro ejercicio comunista del poder. Los medios de propaganda izquierdistas han creado un clima de opinión y una escala de valores cuyo resultado es una opinión pública de izquierda. El comunismo aparece como la forma extrema de esa sociedad, como un prolongamiento natural suyo. Y así, el público queda condicionado para enjuiciar a los regímenes comunistas como acaso no deseables, pero tolerables, ya que suponen una necesaria transición en vista del objetivo final. Las palabras, las imágenes, los juicios, los valores, todos los materiales, en suma, de que está confeccionada la propaganda, no logran hacer nunca una transcripción exacta de la realidad,

sino una interpretación de ella a través de la historia, de tal forma que el público se habitúa a una dogmática peculiar. Así la conquista del poder por los comunistas o la izquierda queda explicada como un evento natural, preparado por las fuerzas de la historia y sus protagonistas: las masas. La conquista del poder por los contrarrevolucionarios no puede justificarse de esta forma porque el público no les concede el apoyo de las masas ni les atribuye talento organizativo. Un acontecimiento de esta índole es una "catástrofe reaccionaria". Ni que decir tiene que tal impresión no posee nada en común con la realidad; es el resultado de una de tantas manipulaciones realizadas con los medios informativos, que han contribuido a consagrar esquemas y valores políticos; y así, una toma del poder ataca la lógica revolucionaria y violenta los hábitos mentales adquiridos. No es extraño, por consiguiente, que las acciones contrarrevolucionarias parezcan extrañas, sus justificaciones artificiales y los resultados precarios.

Si los contrarrevolucionarios aceptan el consejo de Malaparte es porque la revolución bolchevique les ha impresionado en tan gran manera, que se sienten tan afectados como los otros revolucionarios, si bien por motivos distintos. Los revolucionarios ven en el comunismo el estado final de la historia, en la forma en que ésta debe consumarse, y ésa es la razón de la fascinación que ejerce sobre ellos, que a pesar de la degeneración de los regímenes comunistas, siempre están dispuestos a reinventarlo bajo formas más puras, o cuando menos a proyectar un socialismo con "rostro humano". Los contrarrevolucionarios piensan de bien distinta manera; naturalmente, recusan el contenido de las ideas adversarias, pero admiran el método de tomar y de conservar el poder. También el comunismo les fascina, pero es porque éste constituye una inequívoca prueba de que el estado demócrata y liberal está a punto de desintegrarse.

Los contrarrevolucionarios buscan en sus filas la presencia de un Trotski o un Lenin. Leamos las razones por las que Maurice Bardèche cree que la contrarrevolución ha perdido la batalla de Argelia: "Ningún fascista ha osado decir que la guerra de Argelia, como todas las guerras, era para él ocasión de derribar un régimen político determinado, condición necesaria para la salvaguarda del poder nacional... Sin embargo, es así como Lenin hubiese hablado. Hay que

concluir, por lo tanto, que el fascismo requiere un leninismo. El hecho de que falte podrá tener su lado bueno, pero no cabe duda de que es una fisura en la cobertura política" [10].

Herman Rausching veía en estas tentativas contrarrevolucionarias la búsqueda de un medio para escapar a la "revolución del nihilismo". En un pasaje de su obra escribe que los nacionalistas confundían su propio deseo de restauración de un idílico gobierno, en provecho de la clase media responsable, con la doctrina de la violencia, el culto a un jefe, la abolición de la legalidad y el deslizamiento retrógrado del estado al partido. De esas premisas, concluye, no puede salir ninguna restauración monárquica. Rausching tiene razón. Sin embargo, el mundo ha conocido, en el curso de los recientes cuarenta años, situaciones que no son muy diferentes de las que menciona Rausching. La lección general y universalmente válida que *ahora* podríamos extraer de este hecho es que los contrarrevolucionarios han tenido razón en sus juicios y en sus apreciaciones proféticas. Estoy hablando, por supuesto, de los contrarrevolucionarios auténticos, hombres moderados, que supieron prever con tiempo el curso de los acontecimientos, y columbraron que el estado iba a quedar debilitado por las disensiones y que las gentes iban a dejar de creer en la verdad pública, así como otros muchos fenómenos: la invasión de las ideologías de izquierda, las formas violentas de la "reacción", la ruptura de un equilibrio ya frágil, en el momento en que el comunismo aparece sobre la escena y se constituye en un nuevo centro de atracción para el pensamiento de izquierda y para las ambiciones revolucionarias; y finalmente el ascenso del nihilismo en una sociedad débil. Nosotros somos testigos de este proceso que acontece no solamente en Europa, donde la democracia está marcada con el sello de la tradición jacobina, sino incluso en los Estados Unidos, donde la democracia, amortiguada y limitada desde sus orígenes, se ve contaminada cotidianamente por el concepto mitológico de la libertad absoluta. Si ante tales peligros, procedentes de la izquierda y de la derecha, hubiesen opuesto los moderados un frente común para defender la civilización, los contra-

[10] Maurice BARDECHE, *Qu'est-ce que le Fascisme?*, París, Editions Les Sept Couleurs, 1961, págs. 120-121.

rrevolucionarios no hubiesen originado tampoco sus propios extremismos.

Los extremistas del campo revolucionario han sido siempre los comunistas, grupo perfectamente delimitado y autónomo, cuyo programa y aspiraciones estaban expuestos a plena luz ante todos, y difundidos por una abundante literatura. Los demás revolucionarios, abierta o secretamente atraídos por el comunismo, que sostenían simplemente una política de inspiración marxista, tenían la ventaja de poder negar toda adhesión al partido y a su filosofía de base, mientras que de hecho propagaban estas ideas en la vida pública, tanto en la universidad como en la acción política o en la vida intelectual. Quienes salían más beneficiados eran los comunistas, los cuales tenían siempre la facultad de poder desmentir, al igual que sus compañeros de viaje, cualquier connivencia en la práctica con los otros, teniendo, a pesar de todo, en común con ellos una forma de pensar, que es lo esencial.

Los contrarrevolucionarios, por el contrario, no tenían ni una plataforma ideológica ni una alianza común. La Iglesia católica podía haber jugado este papel, y de hecho lo jugó varias veces. Pero la Iglesia "no es de este mundo", y además también tenía en su seno sus propios revolucionarios. Solamente una vez entró en política, y lo hizo con una considerable torpeza y una extremada prudencia; fue en Italia; y además estuvo siempre a punto de decir no, donde anteriormente había dicho sí. Además, en el siglo XX el poder de la Iglesia no puede compararse al del Kremlin ni en sueños. Por tales razones los contrarrevolucionarios se vieron obligados a hablar en su propio nombre, sin contar con el apoyo de un partido, ni con una masa de simpatizantes que les hiciesen eco. Mientras los revolucionarios aparecían como progresistas responsables y moderados (jugando los comunistas siempre hábilmente el papel de *radicales*), todos los contrarrevolucionarios eran presentados como siendo, por definición infalible, "extremistas de derecha". El concepto de derecha moderada, de contrarrevolucionario moderado, aparece tardíamente y no se encuentra en el vocabulario de varias generaciones atrás. Apenas los izquierdistas detectaban un movimiento contrarrevolucionario, todo un coro de comentaristas se ponía a sospechar y a preguntarse públicamente si tal tendencia no iba a derivar hacia el extremismo, o si su programa no encubriría una actitud reaccionaria y antisocial [11]. En contrapartida, nunca un hombre de izquierda ha sido acusado por parte de los mismos comentaristas de ser un representante oculto de los intereses comunistas.

El nihilismo de que hablaba Rausching no era más que un producto secundario, nunca fue una inspiración inicial. Jamás podrá afirmarse que estuviese presente en el espíritu de los grandes pensadores contrarrevolucionarios, tales como De Bonald, Burke, Tocqueville, Donoso Cortés, Maurras, Renan o Dostoievski. Lo que sí es cierto es que en el espíritu de los inspiradores de la revolución sí que existía nihilismo: evoquemos los nombres de Hegel, Rousseau, Marx, Bakunin, Gide y Sartre. Fue el peligro y la debilidad ante éste lo que impulsó a los contrarrevolucionarios, no hacia el *nihilismo*, como afirma Rausching, sino hacia los *nihilistas*, para encauzar las energías de estos hombres impetuosos.

Si la Política fuese una ciencia exacta, al igual que la Física, podría afirmarse que cuando existió una verdadera tendencia contrarrevolucionaria, ésta era directamente proporcional a su capacidad de convicción de que la revolución había llegado a gobernar como dueña absoluta, hasta llegar a reemplazar el derecho divino de los reyes por los derechos históricos de la revolución.

[11] Al igual que en el pasaje arriba citado del almirante Dönitz, podríamos citar aquí el artículo del general Guiraud, escrito en el verano de 1940. En él se atribuía la derrota francesa a la literatura que durante muchos decenios había minado las relaciones familiares, los conceptos morales y el respeto a la filosofía pública. Evidentemente, el diagnóstico no era completo, ni tenía pretensiones de serlo, pero ponía el dedo en la llaga de algunas causas de la decadencia. Su autor fue inmediatamente tachado de reaccionario. La misma etiqueta se aplica hoy en USA a quien denuncia la obscenidad en el arte y ataca a los fanáticos que "defecan" en los puestos de la administración universitaria que han asaltado.

Capítulo VI

El año 1945 representa simultáneamente una victoria y una derrota para la causa de la contrarrevolución. Puede afirmarse que si la derrota parece completa, la victoria resulta ambigua [1]. Contrariamente a lo que suele afirmarse, la derrota de la que hablamos no es la de la "burguesía", del fascismo, del estado corporativo, o del "nuevo orden europeo" de Hitler; una de las cosas que este libro aspira a dejar bien claras es que el contrarrevolucionario no es un extremista de la derecha, y que si se ha dejado llevar en ocasiones por la desesperación, ha sido por la frustración sufrida a lo largo de siglo y medio. Su actitud antidemocrática radica en la lealtad al principio monárquico, si bien la marcha de los acontecimientos, al debilitarse la nación por la lucha de los partidos y por la democracia, hacen que los contrarrevolucionarios sientan la necesidad de hallar un sustituto temporal del soberano, que suprima los partidos, limite la esfera de la democracia y restaure la unidad nacional. Escritores tan diferentes como Renan, Bernanos, Simone Weil, clamaban exasperados por el surgimiento de una nueva élite política que terminase con las mezquinas rivalidades de las facciones y reanimase la vida de la nación. Estos tres ejemplos, elegidos al azar, muestran de qué forma espíritus tan ilustres compartían la misma esperanza y la misma convicción [2].

Si este programa básico de la contrarrevolución hubiese tenido oportunidades reales de incorporarse al destino político del mundo occidental, las soluciones extremas no hubiesen atraído a los contra-

[1] Maurras gustaba de repetir que no hay nada más estúpido en política que considerar una causa como perdida.

[2] Simone WEIL, en su *Note sur la suppression générale des partis politiques,* acusaba a los partidos de suscitar la pasión del público y de no estar interesados más que en su éxito particular.

rrevolucionarios. Sin embargo, y éste es otro aspecto sobre el que el presente libro ha insistido en varias ocasiones, la causa de la frustración sentida por los contrarrevolucionarios estriba en la consolidación del monopolio ejercido por los revolucionarios sobre los medios informativos y, por consiguiente, sobre los complejos mecanismos de las modas intelectuales. Este proceso se inició ya en 1789, pero tras 1917 el equilibrio se rompió definitivamente, porque el monopolio revolucionario había encontrado un centro de gravedad y un núcleo de cristalización en el marxismo, ideología llamada a servir como última referencia para alimentar un sempiterno utopismo de izquierda, y en cuanto tal, vaporoso e inobjetivo. Ineluctablemente, la lucha entre revolución y contrarrevolución debía intensificarse. Con el fin de quebrar el monopolio revolucionario, que no sólo ponía en peligro la cultura —como fue denunciado por E. Faguet, Ortega y Spengler—, sino que preparaba la desaparición de la sociedad a la que amenazaba con la inminente bolchevización, se vio que no cabía otro paliativo que el uso de medidas extremas. Es elocuente considerar que dos hombres tan diferentes como lo fueron Adolf Hitler y Karl Kraus enfocaban el riesgo de decadencia de la civilización de una forma muy similar, resultando sus planteamientos muy próximos, a pesar de la diferencia de vocabulario que existía entre ambos, brutal el del primero y sutil y agudo el del segundo.

Hablando Hitler con su amigo Kubiczek una noche en Linz, tras una representación de la ópera *Rienzi,* de Wagner, le manifestaba su desprecio por la Viena imperial, y auguraba su decadencia con acentos parecidos a los de Rienzi al arrojar su maldición sobre la ciudad de Roma [3]. Y a la vez le expresaba la conciencia de su destino de guía de la nación alemana, a la que había jurado elevar desde la esclavitud hasta la libertad. Años más tarde, Hitler contaba esta historia a la mujer de Wagner, diciéndole que en aquella ocasión había comenzado todo.

Desde su revista *Die Fackel,* Karl Kraus dirigía una guerra sin cuartel contra la corrupción, la vulgaridad y la vacuidad de la prensa vienesa. Como escribe su biógrafo Frank Field, su mayor enemi-

[3] "El último romano te maldice / Sea maldita esta ciudad / Ojalá se destruya y aridezca / El pueblo degenerado sólo esto desea."

go era la *Neue Freie Presse,* órgano de la burguesía liberal de Viena, cuya difusión cubría toda la Europa central. Esta prensa respondía a sus ataques condenándole al olvido total, sin mencionar nunca su nombre, rehusando comentar sus libros y silenciando sus intervenciones públicas [4]. Lo cual se comprende si se tiene en cuenta que Kraus había llamado a Viena "un laboratorio en el que se fragua la destrucción de la humanidad".

He aquí un típico diagnóstico contrarrevolucionario de nuestro siglo. He escogido intencionadamente dos nombres tan dispares para mostrar que si las reacciones contrarrevolucionarias constituyen un largo abanico, el acto de indignación es el mismo. Evidentemente, en su radical condena, Hitler hubiera incluido no solamente al doctor Freud, cuya doctrina psicoanalítica fue denominada por Kraus "enfermedad", sino a éste mismo, ya que era también judío. Acaso no hubiera triunfado un Hitler, si se hubiese hecho más caso a hombres como Kraus, a quien el monopolio de la prensa y su producto más genuino, el *Kulturbolchewismus,* asesinaron culturalmente. Cuando acusaban a Kraus de ocuparse de las sutilezas de la sintaxis, mientras los japoneses bombardeaban Shangay, éste replicó: "Si se pusieran comas allí donde es necesario, Shangay no estaría en trance de arder." No se trataba de una broma, sino de una declaración inspirada en el más alto deseo del destino de la civilización [5].

La derrota de la contrarrevolución que evocábamos en la primera frase de este capítulo era la derrota de hombres como Karl Kraus. Preguntémonos ahora en qué sentido se puede hablar de una victoria de la misma tras 1945. Como ya he especificado, se trata de una victoria ambigua. Decir que el mundo posterior a 1945 es democrático, y que esta segunda posguerra ha sabido preservar mejor que la primera las condiciones de la democracia, es, además de estúpido, falso. Evidentemente, todos los regímenes utilizan esta etiqueta; pero

[4] A los ojos de KRAUS el mayor crimen de la prensa era la vulgarización y la desintegración de la lengua, porque los hombres eran conducidos de nuevo a la barbarie.

[5] Un emperador chino, al que se le había preguntado cuál iba a ser la primera medida que adoptaría para su país, respondió: "Restaurar primero el sentido de las palabras."

no hace falta ser ningún Aristóteles para ver que debajo de ella se esconde la más heterogénea y equívoca variedad. Existen democracias "dirigidas", "populares", "capitalistas", "socialistas", "presidencialistas", las que afirman basarse en un "consensus", regímenes de "centralismo democrático". La verdad es que, en fin de cuentas, no hay en ellas nada de democracia en realidad. En los mismos países occidentales, y en los que de cerca o de lejos los imitan, advertimos el extraordinario incremento del poder de la administración central y la paralela decadencia de las asambleas parlamentarias. El lenguaje político se refiere todavía a instituciones democráticas, elegidas y formadas por el pueblo, pero estas instituciones populares han llegado a ser ya algo ilusorio y sólo persisten como fachadas de una dirección central burocratizada y omnipresente. El coronamiento de tal evolución es que los partidos políticos se integran poco a poco en este edificio todopoderoso que es el estado moderno, en el que las decisiones ya no se toman por ellos mismos o a su nivel, sino por burócratas y tecnócratas. Si los "jefes de partido" ejercen una parcela de poder, es menos por intermedio de sus propias formaciones políticas que como funcionarios absorbidos por el aparato del estado, junto con los líderes sindicalistas, patronales y los representantes del mundo de la cultura.

Es igualmente exacto que, a medida que la democracia pierde terreno y que las ideologías que han informado la vida de los partidos se ven abandonadas, un nuevo mito se abre camino y se instala en el lugar vacío que ocupaba la "fe nacional" de los contrarrevolucionarios. Esto aparece patente incluso en la democracia mejor conseguida: la norteamericana; la cual se presenta bautizada como la "gran sociedad", la "nueva frontera", etc., slogans que proponen una dirección teórica a los ciudadanos divididos. Esto es aún más verdadero si se aplica a una serie de regímenes, en los que la revolución (China, Grecia, Méjico, Brasil, Egipto, Indonesia, Guinea) o el socialismo (Tanzania, Argelia y Birmania) o, mejor, una combinación de ambos, prevalece oficialmente más como mito que como realidad. En todos los lugares del planeta de los golpes de estado militares, se entrega el poder a un hombre fuerte, "providencial". Recuérdese a Kwane Nkrumah, el "osagyefo", un "guía" o "protector". Todos ellos

afirman haber salvado la democracia y prometen restaurarla. Esta, sin embargo, apenas puede sobrevivir en tales regiones.

Los aludidos fenómenos: la decadencia de la democracia y la aparición de mitos, justifican en cierto sentido las acciones de los contrarrevolucionarios, ya que reflejan reacciones que éstos no aciertan a comprender. En el estado industrial moderno aparecen órganos profesionales que se basan en la competencia, no en la ideología, y que naturalmente viven en simbiosis con el estado [6]. Estos reconocen la necesidad que tienen del segundo. A distinto nivel, los ciudadanos se organizan en grupos de presión, a menudo dentro de una total indiferencia con respecto a las ideologías y sin tomar parte en absoluto en la llamada lucha de clases, movidos casi exclusivamente por el deseo de proteger sus intereses, en nada opuestos al bien público, y que constituyen una protección contra el peso natural del estado. Hay que señalar, en tercer lugar, que el poder llega a ser, si no del todo *personal*, sí al menos *personalizado*, por el uso repetido de la prensa, la radio y la televisión como canales de propaganda y de comunicación entre el líder y el público. Este líder no tiene nada de una abstracción, ni su personalidad aparece como la de un anónimo burócrata: es un hombre de carne y hueso. En la Roma imperial, el César era divinizado para reforzar la unidad del imperio romano; en el estado moderno, los medios de difusión y propaganda transforman al jefe en una figura simbólica y agigantada. Un ejemplo lo constituye el general De Gaulle, con su reserva altiva y el gusto del drama, que encarnaba los rasgos caracterológicos que prefieren los franceses. El presidente norteamericano, en cambio, debe encarnar las virtudes del jefe de familia afable, joven y dinámico. Hay que decir, finalmente, que se abre un nuevo campo de acción a las minorías activas y a las élites clandestinas, ya que el estado, al convertirse en una maquinaria de elevadas proporciones, se convierte en algo vulnerable, complejo e incapaz de satisfacer las apetencias de todos los ciudadanos.

Una vez llegado a este extremo, el estado liberal-democrático

[6] Los escritores de izquierda como Sartre, y en menor medida Galbraith, acusan comúnmente a la tecnocracia de ser el bastión de los intereses capitalistas.

adopta una forma que, según numerosos observadores políticos, no es ni de derechas ni de izquierdas, y se le denomina: estado de la "gestión empresarial", de la "producción centralizada", "sociedad de consumo", o simplemente "estado industrial", integralmente neutro en el terreno ideológico. Todo esto, naturalmente, no quiere decir que en tal neutralidad haya encontrado la comunidad nacional su modo de ser y su razón; es más exacto afirmar que el ciudadano ha llegado a rozar las cotas más altas de confusión y de apatía, preocupado solamente por asegurar sus intereses inmediatos y su protección personal, despreciando la retórica de los políticos que le gobiernan. La culpa de esta despolitización no puede cargarse sobre los hombros de los contrarrevolucionarios, ya que éstos apenas han podido influir sobre la mentalidad de sus conciudadanos. Las imperfecciones de la sociedad burguesa han sido las causas de este desenlace, ya que estaba en la misma lógica del sistema democrático llegar a tales extremos, con las premisas de la anarquía de los partidos y la demagogia de la vida cultural. Estas transformaciones pueden poner a la luz la validez de las ideas contrarrevolucionarias. Pero no basta decir: "lo habíamos previsto"; resultaría estéril si nos contentásemos con esto, apenas seríamos oídos. Lo mismo sucedería si tratásemos de hacer la demostración de que entre 1789 y los años posteriores a 1945 hay una situación que se repite, lo mismo que insistir en los vínculos que hay entre la democracia política y la anarquía cultural. El monopolio cultural que ejercen los revolucionarios sobre la moda intelectual les llevaría a hablar de dos culturas paralelas: la contrarrevolucionaria y su antagonista; la primera se desarrolla fuera del discurso dominante, y acaso puede imprimir su marca a ciertos acontecimientos; no ejerce ninguna influencia sobre lo que hoy es más importante: su interpretación [7]. Esto es tan cierto que se percibe incluso cuando los dirigentes políticos y los creadores de opinión se encuentran ante hechos que contradicen las tesis revolucionarias, ya sean los disturbios estudiantiles en San Francisco o en Berlín, la invasión de Checoslovaquia por los tanques soviéticos, los efectos catastróficos

[7] Willmore KENDALL advierte que los conservadores casi siempre ganan en el Congreso, pero los liberales poseen el monopolio de la retórica influyente.

de la descolonización, el tedio mortal de las utopías escandinavas, el conflicto racial en Estados Unidos. El revolucionario solamente puede aplicar las recetas de categorías mentales prefabricadas y heredadas del siglo XIX, lo que no hace sino contribuir a su repetición indefinida.

A pesar de la denuncia de una casi total destrucción del orden social llevada a cabo por la democracia, que los contrarrevolucionarios han hecho con vigor, se puede señalar que apenas han llevado a cabo otra acción que supusiese un progreso para tomar el poder político y cultural. El proverbial e imaginario observador descendido de Sirio, que hubiese visitado nuestro planeta, tras otra venida anterior hace veinte años, no reflejaría en su diario de viaje ningún cambio notable. Sólo debería anotar que la filosofía política sigue siendo la misma, y que está sujeta a las mismas fuerzas, mecanismos e ideologías, imbuida de los mismos prejuicios. Acaso también que aparecen más vivas las tensiones y que la dosis de hipocresía que se emplea en la expresión pública ha aumentado. Podría afirmarse que este observador de Sirio, que apenas cree en la ideología del progreso (evidentemente, no habría advertido ninguno tangible entre nosotros), es, en fin de cuentas, un contrarrevolucionario. Es posible; de hecho él ha adquirido ya sobre la tierra los derechos de un ciudadano normal y gana su vida como crítico cultural.

Tras 1945 los contrarrevolucionarios se encuentran sensiblemente en la misma situación que antes. Los peligros que amenazaban sus ideales: la nación, Occidente, la religión y la cultura, han aumentado y su influencia combinada ha llegado casi a desintegrarlos y destruirlos. Es ya un lugar común en la contrarrevolución que el proceso de descomposición ha alcanzado el momento crítico y ya sólo se advierte su aceleración rápida a medida que se aproxima el hundimiento final. Hace varios decenios, el filósofo Spengler y el poeta T. S. Elliot escribieron sobre este asunto páginas memorables. También los políticos trataron de lo mismo. Oliveira Salazar dijo a Thibon, en el curso de una conversación, lo siguiente: "Lo que me llena de angustia es que ningún hombre de estado de hoy parece preocupado por esta pérdida de sustancia y de vida interior, por la desaparición de la moral y la ruptura de lazos vitales que se advierten en todas las

naciones. No ven que el ser mismo del hombre está amenazado de muerte por tales actividades" [8]. Típico lenguaje contrarrevolucionario que diagnostica certeramente la enfermedad política en su raíz espiritual.

Las primeras generaciones de contrarrevolucionarios habían situado sus esperanzas en una restauración monárquica. Detrás de tales aspiraciones existía un deseo más profundo que la simple adhesión a una dinastía o a un heredero. La raíz de esta actitud era la opción filosófica a favor de una sociedad en la que prevaleciesen la ley y el orden; si esto lo veían unido a la monarquía es porque ella había garantizado tradicionalmente tal orden, legitimado en último extremo en una dimensión trascendental. Como observa Mircea Eliade en *Mythes, rêves et mystères* (pág. 99), "la ideología monárquica implica el ascenso hacia Dios; a pesar de las inevitables divergencias entre las múltiples formas que encontramos en la historia, el simbolismo y el escenario de la ascensión del soberano permanecen idénticos a través de milenios". Cuando Dostoievski, tras una juventud turbulenta en el plano ideológico, vino a comprender la esencia del comunismo ateo, se convirtió simultáneamente a la Iglesia ortodoxa y a la obediencia al zar. Cuando De Maistre condenaba la revolución comprendía simultáneamente que el papado es la única garantía del orden social y de la civilización en un mundo en el que el ateísmo y el positivismo se van abriendo camino. Maurras, a pesar de su fidelidad a Augusto Comte, provocó la conversión al catolicismo de una gran cantidad de discípulos suyos, ya que su admiración por la Iglesia le hacía compartir la misma sabiduría política del Vaticano.

La generación de 1945, a pesar de conservar una cierta creencia monárquica, se decidió a buscar, para lograr sus fines, otros caminos que el gobierno de un rey. Incluso para los más decididos partidarios de la restauración monárquica un rey no podía ser otra cosa que la versión renovada del "hombre fuerte" que le había precedido; el cual, a pesar de ser más capaz que nadie de ocupar la más alta magistratura de la nación, carecía de continuidad, es decir de legitimidad. Los contrarrevolucionarios franceses de 1958 vieron en el conde de

[8] Jacques PLONCARD D'ASSAC, *Salazar*, pág. 269.

París una especie de De Gaulle de larga duración; algunos españoles han estado viendo en Don Juan una posibilidad de perpetuar la acción del general Franco. Quienes de entre éstos no gustaban tal sucesión, se oponían; y no precisamente por hostilidad a la monarquía, sino porque pensaban que tales pretendientes acaso se mostrarían menos contrarrevolucionarios que sus predecesores.

Por estas causas aparece en la historia un nuevo tipo de "héroe" contrarrevolucionario, que no es ni la encarnación de un monarca restaurador del siglo XIX, ni del hombre fuerte del XX. Por eso le voy a llamar "pseudo-héroe".

En cierto sentido, el tipo de pseudo-héroe contrarrevolucionario no es nuevo en la historia; se trata de un producto de las circunstancias que se crea en determinados períodos. Su retrato ideal pudiera ser el siguiente: Es un personaje nacido o criado en un medio contrarrevolucionario, o al menos que comparte tales ideas o las contempla con simpatía. La opinión pública le considera como tal, ofreciendo un perfil político definido, y estando perfectamente diferenciados sus partidarios y oponentes. Su estilo de vida y de pensamiento, más que su doctrina, divide inmediatamente a las gentes en amigos y enemigos, simpatizantes y adversarios. Una ambigüedad, sin embargo, afecta a toda su persona por el hecho de que su estilo y el contenido ideológico de su pensamiento no están siempre en armonía: hasta que no detenta el poder no se puede descubrir de qué lado se inclina la balanza. Tal ambigüedad le proporciona, durante el período que precede a la conquista del mando, una gran libertad de movimientos. Así, no descubre sus cartas hasta el momento decisivo: si acepta la autoridad que le ofrecen los contrarrevolucionarios, su política sigue las etapas del esquema revolucionario, y a fin de cuentas favorece su causa. Su éxito es eficaz porque sabe utilizar el tiempo de que dispone, y además porque dispone de una gran capacidad de maniobra al no poder sus adversarios ni sus partidarios evaluar cuál será su futura actitud.

Hay que decir que el fenómeno es universal, y se produce también en el terreno opuesto. La versión revolucionaria es lo que los comunistas llaman bonapartismo. Napoleón, en efecto, es un producto de 1789. Su programa era —utilizando sus propias palabras— "limpiar la revolución", hacerla "presentable", "despojarla de impurezas"; pero su obra, en realidad, debilitó el fermento revolucionario, consolidó el estado y dio al país un sistema de educación coherente y un código de leyes. Lo cual le convirtió en un dictador militar que perturbó el curso de la revolución, en principio en interés de las nuevas clases y posteriormente de toda la nación. Durante todo este tiempo mantenía bajo control a los partidarios de la revolución, quienes debieron unirse necesariamente a su causa por miedo al vacío de poder.

Después de 1789 se dieron entre las filas contrarrevolucionarias fenómenos parecidos. El mejor calificativo para denominarlo podría ser el de "cesarismo", evitando así la confusión con el caso anterior. Julio César, miembro de los optimates, aristócrata brillante, sensual y amigo del lujo y del vino, tras una profunda reflexión sobre la situación romana, aceptó la jefatura de los "populares". Sus ideas, por supuesto, no eran las únicas viables en aquella situación. Cicerón, por ejemplo, el más profundo filósofo de su generación, estaba fascinado por ellas, pero también le repugnaban en el fondo. No obstante, eran el resultado de una incesante búsqueda del éxito para su carrera personal y constituían una "realpolitik" del momento.

El pseudohéroe contrarrevolucionario de nuestros días se parece a César en que también pertenece a los optimates, y en que decide tras un profundo análisis que le es necesaria una base popular [9]. Esta situación ofrece un doble aspecto: el primero concierne al personaje erigido en jefe, y el segundo respecto a los que le han elegido como jefe y portavoz. Así, este personaje, imbuido de los valores y las ideologías contrarrevolucionarias, ha llegado a la conclusión de que en el mundo posterior a 1945 el poder está en manos de los agentes de propaganda que disponen de los medios de comunicación social y ostentan la representación del pueblo. Su política busca y persigue la adhesión de los medios de comunicación de masas, de suerte que quienes serían sus oponentes naturales quedan neutralizados. El precio a pagar por esta maniobra es que su programa debe aparecer en consonancia con los planes de la revolución. Con lo cual sus adver-

[9] Cicerón veía a César como un "animal de presa" político.

sarios vienen a ser sorprendentemente sus aliados. Sus motivaciones son diferentes, pero la política de ambos persigue el mismo objetivo, y con esto el paralelismo inicial se transforma en identidad.

La motivación de los contrarrevolucionarios para aceptar a su héroe es palpablemente distinta: ya hemos visto que desde 1789 hasta 1945, sin olvidar la fecha intermedia de 1917, la causa contrarrevolucionaria debería fatalmente debilitarse. Cuanto más nítido era su análisis de la decadencia política y cultural, menos se quería comprenderlos; cuanto más exclusivo se hacía el monopolio de los revolucionarios en la presentación de los fines de la historia, más incomprensible resultaba la preocupación de los contrarrevolucionarios por subrayar la importancia de los elementos culturales y espirituales de la civilización. Según la doctrina revolucionaria, el fin de la historia es el bienestar material, obtenido y asegurado por el desarrollo de la ciencia, principal actividad humana llamada a lograr la más alta forma de civilización. Frente a estas ideas, aceptadas crédulamente por las masas, difícilmente podían los contrarrevolucionarios hacer oír un mensaje, el suyo, que proclamaba el lazo invisible que une la verdad moral y la espiritual, y que era —por otra parte— la sustancia de las civilizaciones. Entre 1789 y 1945, como decía Oliveira Salazar, "la sustancia de la vida interior se ha ido evaporando poco a poco", muy lentamente, y al seguir perviviendo en antiguas formas, se hacía tolerable el sentimiento de que lo perdido era recuperable. Por esta razón, tras cada crisis, los contrarrevolucionarios veían cómo se iba reduciendo gradualmente lo que ellos consideraban esencial, mientras esto quedaba limitado a una parva porción, y así gran parte de su acervo doctrinal iba siendo arrojado por la borda y tachado de inesencial. Aceptarlo así era una opción no tanto filosófica cuanto política, que venía forzada por la necesidad misma de las cosas. Los contrarrevolucionarios saben perfectamente que una civilización perece cuando consiente en liberarse para siempre de cosas sustanciales, a las que erróneamente ha venido a considerar como inútiles fardos. Resulta difícil afirmar cuál de las dos últimas pérdidas sufridas por la Europa occidental resulta más trágica: la de los países del Este, en manos del comunismo, o la eliminación del latín de los programas de estudio y de la liturgia.

Karl Kraus hubiese respondido que ambas son lamentables en igual medida. Lo que sí es cierto es que después de tantas pérdidas, la sustancia queda reducida cada vez más y sólo nos queda un núcleo al que ya no podemos renunciar.

Aquí hay que señalar que el problema de discernir lo que es esencial e inesencial solamente se plantea en el campo contrarrevolucionario, porque es el único que se ve obligado a hacer concesiones. Los revolucionarios no precisan muchas reflexiones. Para ellos, el porvenir, a medida que se aproxima a la consumación de la historia, es lo verdaderamente esencial; el pasado y el presente son, por eso mismo, inesenciales. No debe extrañar que en un medio cultural colonizado por la extrema izquierda, los contrarrevolucionarios ejerzan hoy menos influencia que nunca desde 1789. No podemos olvidar que en 1945 la propaganda revolucionaria no sólo celebró una batalla política, sino que proclamó, con el entusiasmo que ponen en su empresa todos los utopistas, que jamás será puesta en tela de juicio después de ellos, la llegada de una humanidad unida bajo su liderazgo. El monopolio político-cultural se transformará en ortodoxia religiosa, ejerciendo actos inquisitoriales sobre las esporádicas manifestaciones de lo que sobreviva del pensamiento contrarrevolucionario. Fue el profesor Karl Becker quien en su época atrajo la atención sobre la probabilidad de que este "mundo mejor" anunciado por los profetas revolucionarios, no podría confeccionarse con mejores materiales que los que suministraba el mundo actual; es decir, estados soberanos, política de poder y, por supuesto, seres humanos que manifestarían siempre una tenaz resistencia a cualquier reconstrucción radical [10].

Las advertencias de Becker y de otros que hablaban de la misma manera no fueron oídas, como era de esperar. No importó que su número fuese elevado; una masa de personas siempre es débil si permanecen mutuamente aisladas. El aislamiento implica la desmoralización y el desarraigo, y en el universo de la propaganda, la desventaja decisiva de una ausencia de coordinación. Al no tener el "alto mando" que confiere a los revolucionarios el monopolio de los medios de comunicación, los contrarrevolucionarios no son nunca

[10] "¿Será el mundo mejor un mundo nuevo?", *Yale Review*, 1943.

conscientes, o por lo menos jamás lo son a tiempo, de los peligros que los amenazan. Les falta el factor tiempo, de suerte que si una minoría sabe reaccionar puntualmente, la gran masa sigue encontrando una satisfacción masoquista en explotar un cierto sentimiento de malestar. Los revolucionarios, en cambio, están permanentemente en pie de guerra; y así vemos que el minúsculo clan de utopistas siempre está coreado por la ridícula y pretenciosa corte de semiintelectuales que les rodea. Los contrarrevolucionarios se hallan divididos en un gran número de grupos, y a pesar de compartir las mismas ideas, no comparten la conciencia de la amenaza que pesa sobre ellos. Lo que ciertos sujetos consideran como esencial, y que debe ser preservado por todos los medios, parece accidental a otros; mientras que segundos, terceros y enésimos grupos elaboran su estrategia peculiar de defensa. La consecuencia es un sentimiento derrotista. La llamada "movilización revolucionaria" significa que todos los pertenecientes a la izquierda reaccionan como un solo hombre ante el peligro; si se da una alarma en la periferia, las señales de alerta funcionan en los centros de decisión. Entre los contrarrevolucionarios no existen sistemas de alarma. Al no haber circuito transmisor, no hay comunicación desde la alarma a la movilización, porque no existe tampoco una coordinación central de respuestas alertadoras [11].

Volvamos ahora a preguntarnos por qué los contrarrevolucionarios aceptan a un César por campeón y representante. Una primera respuesta surge espontánea: porque ven en él un héroe capaz de salvaguardar lo esencial. Pero como de hecho este héroe es falso, no

[11] Los ejemplos abundan. Baste comparar las reacciones respectivas de revolucionarios y contrarrevolucionarios ante acontecimientos como la independencia de Rhodesia, el golpe militar de los coroneles griegos, el Concilio Vaticano II, los disturbios estudiantiles de 1968, etc. Todo lo que los medios revolucionarios consideran como susceptible de arrojar una versión favorable de su doctrina es difundido inmediatamente y repetido hasta la saciedad, incluso a lo largo de decenios. Los medios contrarrevolucionarios, en cambio, dan un apoyo solamente ocasional y esporádico a las causas que les son favorables. Los lectores de sus publicaciones apenas muestran interés por acontecimientos que sobrepasan el marco estrecho de su vida cotidiana o de su país. Nunca hacen un análisis directo de acontecimientos lejanos, no tienen organizada una agencia internacional de prensa y se contentan con reproducir los reportajes ajenos más o menos revolucionarios, contentándose con añadirles un simple comentario crítico.

se tarda en ver que la confianza puesta en su autoridad es un error fatal. La causa del malentendido ha sido, una vez más, ocasionada por la actitud de los contrarrevolucionarios, por su desarraigo y la ausencia de medios de propaganda, de técnicas de organización y por el mal uso de los medios modernos de poder; fallos y errores que ya han sido examinados por extenso en los primeros capítulos de este libro.

El héroe contrarrevolucionario ha sido requerido para que salve lo esencial. Solamente este dato ya nos da la medida de la profunda decadencia contrarrevolucionaria. En tiempos ya pasados, cuando la situación era mucho menos sombría, todavía cabía esperar que el soberano pusiese las cosas en su lugar. Estas no habían llegado a extremos serios y parecían estar sólo trastocadas levemente. No se hacía precisa una nueva definición ni de la fe nacional ni de la cultura. Pero una vez que ha aparecido el comunismo, uniendo en el seno de cada nación, desde centros internacionales, todas las corrientes revolucionarias, las cosas se han deteriorado gravísimamente. La tarea de redefinir las nociones de "orden público", de "cultura", de "rectas costumbres", es imperiosa. El remedio idóneo fue la aparición en el poder del "hombre fuerte", que recurriese a medidas radicales y radicalmente unificadoras. En la fase actual, ya la tercera etapa, la estrategia de los contrarrevolucionarios ha consistido en buscar un personaje que no sea ni aparezca manifiestamente como su hombre, cuyos intereses no aparezcan unidos a los propios; un hombre, en suma, que sirviese como última carta a jugar, una última barrera frente al caos amenazante que les invade.

Al trazar el retrato del pseudo-héroe contrarrevolucionario he dicho de antemano que pertenecía de alguna manera al medio de la contrarrevolución. ¿Por qué entonces los contrarrevolucionarios no se han percatado de pertenecer a su misma familia espiritual? El personaje en cuestión es evidentemente un animal político, y en cuanto tal demasiado sensible a lo que exige nuestro tiempo; cree en la necesidad de una adhesión masiva de la población, en la conveniencia de tener favorable a la prensa y de no dejar que haya enemigos a su izquierda; es proclive, por tanto, a la "apertura a sinistra". Los contrarrevolucionarios no pueden ofrecerle nada en espe-

cial, porque ni poseen una prensa propia ni su clientela, a pesar de ser abundante, está bien organizada por las razones ya enumeradas. ¿Cuál es la causa de que el "héroe" acepte la alianza con fuerzas tan débiles y dispersas? Que en esta época democrática los votos se traducen inmediatamente en términos de poder. A veces también sucede que la crisis, que los contrarrevolucionarios perciben habitualmente, llega a cristalizar con una evidencia tal, que la mayoría de los ciudadanos toma conciencia de ella y viene a compartir la actitud de éstos. Es entonces cuando se establece la alianza y los contrarrevolucionarios tienen por una vez plena fuerza y pueden inclinar decisivamente la balanza electoral. Una vez que el improvisado líder se ha servido de esta mayoría silenciosa, no sin antes pasar una breve luna de miel, se desentiende de ella para no ser arrastrado a su aislamiento y ser presa fácil a las críticas revolucionarias, las cuales, tras la derrota y un breve período de debilidad, recuperan en seguida la virulencia habitual.

Hay que insistir en que este personaje es un hombre de la crisis. Ha sido elegido exactamente para resolverla en un sentido favorable a los contrarrevolucionarios, quienes han llegado a un punto en el que su destino se jugaba a una sola carta, ya no admitía dilación ni moratoria, puesto que no tenían esperanza ni elección posible hacia otra alternativa. El héroe contrarrevolucionario es su hombre providencial; dicho con otras palabras, el haberlo escogido no es ni un acto independiente ni voluntario. Tampoco es, por supuesto, un acto movido por el realismo, ya que la desesperación, habitualmente mala consejera, es funesta en política. Espoleados por su anterior negligencia a tener que salvar lo esencial, porque lo otro está ya perdido, se arrojan en brazos de su candidato y se entregan a él.

Vamos a ilustrar todo lo que acabamos de decir con tres ejemplos concretos que examinaremos detalladamente. Son el general De Gaulle, el presidente Nixon y Pablo VI.

Cada época produce un personaje político, único e irrepetible, porque no existe más que un caso singular, y cuya impronta se marca sobre los contemporáneos y sobre la posteridad. En épocas anteriores podríamos citar al emperador medieval Federico II, y en

la época moderna a Napoleón. El general De Gaulle podría enlazar con ellos. Al igual que los salones aristocráticos de la Europa ochocentista decían de Bonaparte que era el demonio en persona, cosa que también, por otra parte, se había afirmado de Federico, los periódicos populares pudieron afirmar de De Gaulle que era una figura anacrónica. Teniendo como precedente que Hegel pensó en Napoleón para acuñar su concepto de "héroe de la historia universal", yo voy a inspirarme en el general De Gaulle para forjar mi tipo de pseudo-héroe contrarrevolucionario. Leyendo sus escritos y discursos he llegado a la conclusión que De Gaulle no puede ser medido con la misma escala que los hombres normales y que él solo necesita una categoría aparte.

Lo "esencial" que De Gaulle quería salvar en 1958 era la posesión de Argelia para el imperio colonial francés. ¿Cuál fue la causa de que se le eligiese para esta empresa, cuando en 1940 había rehusado expresamente formar parte del campo contrarrevolucionario, y tres años más tarde se había proclamado en Brazzaville partidario de la descolonización? No hay que olvidar tampoco que había sido el primer hombre en Francia que había ofrecido puestos ministeriales a los comunistas, y que había tolerado una sangrienta depuración, tras la liberación de 1945; depuración que fue una auténtica decapitación de la contrarrevolución en Francia. También hay que señalar que De Gaulle introdujo en el breve período en el que fue primer ministro (1945-46) "reformas económicas que quedaban bastante a la izquierda de las emprendidas por Roosevelt". Esta frase entrecomillada pertenece a Robert C. Doty en el "New York Times". Una anécdota puede completar todo lo dicho. Cuando el líder socialista André Philip advirtió a De Gaulle que corría el peligro en su empresa de ser utilizado por el ejército como una simple marioneta, le respondió textualmente: "No sea usted simple. Usted conoce Argelia tan bien como yo, y sabe que son unos charlatanes, y hay que dejarles gritar. En cuanto a los militares, yo procuraré quedar al margen mientras ellos se devoran entre sí. A los que queden, yo los manejaré a mi antojo a base de ascensos y condecoraciones" [12].

[12] Esta conversación tuvo lugar en marzo de 1958. Cfr. Raymond Tournoux, *La Tragédie du Général*, Plon, París, pág. 284.

A pesar de todo, los contrarrevolucionarios eligieron a De Gaulle en 1958. ¿Por qué? Primero, porque tras 1945 se había producido entre los contrarrevolucionarios franceses un deslizamiento hacia nuevas posiciones. La generación precedente estaba biológicamente agotada, sus filas se encontraban diezmadas, muchos de ellos habían doblado la cerviz bajo las depuraciones y las confiscaciones represivas. Las nuevas generaciones concebían el patriotismo menos como un nacionalismo que como la necesidad de defender a Europa de la dependencia soviética o norteamericana. Un celo misionero les embargaba con respecto al continente africano, considerado como una especie de compromiso natural de Europa. Mientras Asia caía bajo el dominio comunista y América del Sur aparecía como la reserva privada de USA. Además, y esto era lo esencial, los jóvenes contrarrevolucionarios, y en especial los jóvenes oficiales del ejército, eran los hombres de De Gaulle, quienes le habían acompañado desde Londres y ostentaban el título glorioso de compañeros de la liberación.

El año 1958 fue una hora de postración terrible para los contrarrevolucionarios. Los viejos no querían ni a De Gaulle, ni a los políticos desprestigiados de la Cuarta República, y los jóvenes, prendidos en las mallas de la seducción gaullista, creían que la dialéctica del general iba a superar mágicamente el tradicional antagonismo entre la izquierda y la derecha. De todo lo cual hay que decir por lo menos que resultaba demasiado ambiguo. Examinado el fenómeno en todas sus facetas, hay que concluir que la clave de la sugestión ejercida por el general era el *estilo* peculiar de su persona. Su rigor absoluto, el culto de la soledad, su voluntad de hierro, el sentido de su misión, todo lo cual creaba una imagen que seducía a los contrarrevolucionarios más conscientes de su pasado. Pero hay que decir, situándonos en el plano objetivo, que De Gaulle era la última persona de quien deberían haberse fiado. Cualquiera de los políticos en liza hubiese tenido una postura más dura en el problema que el general, incluidos el primer ministro socialista Guy Mollet y los gobernadores también socialistas Robert Lacoste y Jacques Soustelle. Pero ninguno de ellos poseía el estilo casi de persona real, su arrebatada mística, ni su mismo poder de fascinación. El pseudo-héroe contrarrevolucionario no existiría sin esta suerte de ingrediente sagrado; buena prueba de ello es que los jóvenes que le sostenían estaban menos influidos por sus antecedentes: familia tradicionalmente católica, su juventud maurrasiana, etc., que por su estilo, mezcla de "*grandeur* Luis XIV" y de la dureza de hombre fuerte tipo Bonaparte.

Mostraremos ahora cómo se realiza en la historia el encuentro de los contrarrevolucionarios con su personaje. En 1958 el campo contrarrevolucionario estaba dividido en varias facciones; primero, la de quienes veían el peligro de un segundo período gaullista, y también, entre otros, la de quienes estaban dispuestos a olvidar con tal de que se asegurase la salvaguarda de lo permanente nacional [13]. Como lo muestra la conversación más arriba referida del general con André Philip, el mismo De Gaulle debía dominar los conflictos surgidos con sus "aliados": los contrarrevolucionarios o el ejército. Su estrategia fue dejar pasar tiempo para que aumentasen las disensiones, de tal suerte que si algunos de ellos habían llegado a percatarse de que era un enemigo, la mayoría tuvo que apoyarle para que salvase "lo esencial". Intencionadamente he puesto entre comillas la palabra *aliados,* en razón de que la alianza a la que me estoy refiriendo era muy peculiar. Mientras los contrarrevolucionarios depositaban su lealtad en su persona, De Gaulle los trataba como adversarios, y utilizaba con ellos las tácticas stalinistas y leninistas de ir dividiendo a los adversarios para eliminarlos uno a uno. Mientras combatía a sus partidarios tradicionales, a sus adversarios les daba la bienvenida. Lo cual produjo la desmoralización de los primeros y el que los segundos concibiesen ciertas ilusiones.

Desde 1958 a 1962, fecha de los acuerdos de Evian y de la evacuación de Argelia, De Gaulle fue cumpliendo todas las etapas que había relatado a André Philip, lo cual supone una demostración cuasi-científica de mi tesis: fue desmantelando facción por facción toda la contrarrevolución. Y lo realizó con una habilidad tan grande que un año antes de la independencia argelina, Jules Monnerot escribía que la situación había llegado a ser un callejón sin salida, y que cualesquiera que fuesen las órdenes del general, el ejército no

[13] Jacques Soustelle me confesaba en 1962 que, en 1958, el general De Gaulle le pareció químicamente distinto de la persona que había conocido en Londres.

obedecería ninguna orden de rendición [14]. Tal cosa seguía siendo creída incluso cuando los soldados y los gendarmes disparaban en la rue d'Isly, en Argel, sobre los patriotas que todavía no habían abandonado la idea de que De Gaulle era el salvador.

A medida que los contrarrevolucionarios se desmoralizaban y veían cómo se desmantelaban sus posiciones, los revolucionarios perdieron los temores de 1958 y se hicieron partidarios suyos en 1962. Todavía recuerdo la actitud de dos eminentes escritores de izquierda: Maurice Duverger y Claude Bourdet, cuando me describían con tonos sombríos el retorno del general De Gaulle al poder. En la opinión de ambos De Gaulle iba a ser manejado por el ejército y la banca protestante, un término medio entre von Papen y el general Schleicher, susceptible de llegar a ser un día un Hitler o por lo menos un Franco. Ya habían olvidado la independencia argelina y entre sus temores se encontraba el ver una "marcha sobre París" a lo Mussolini, realizada por los generales; temor del que se hacía eco la prensa revolucionaria extranjera.

Al acercarse 1962, tales temores se fueron disipando gradualmente, el estilo del general y su mística impidieron siempre que éste se pasase de bando y llegase a convertirse en un héroe revolucionario. Así, en el "New York Times" se hablaba de él como de un estadista occidental que, comprendiendo el sentido de la historia, se había adelantado a emancipar las colonias, reduciendo lo que había sido el imperio francés. En este momento se le perdonaba ya todo, incluso su idiosincrasia y su estilo, poco peligrosos, que formaban parte de su folklore anacrónico. Cuando su política extranjera comenzó a flirtear con Moscú y se declaró hostil a la intervención armada de los americanos en el Vietnam, la izquierda se sintió complacida. Los contrarrevolucionarios, por su parte, si bien su aceptación era mucho más tibia que en 1958, siempre vieron en él una barrera frente al caos y a los renovados esfuerzos de la revolución y siguieron sosteniéndole. Por esta causa votaron por él en 1968, tras los disturbios estudiantiles y las huelgas obreras que paralizaron Francia durante varias semanas. En los rostros de quienes recorrían

[14] "Trois jours qui ebranlèrent De Gaulle", *Esprit*, junio de 1961.

los Campos Elíseos en la magna manifestación tras la bandera gaullista, se podía advertir, tras el discurso del general, la misma lealtad y el mismo entusiasmo de diez años atrás.

Un esquema parecido se puede apreciar en las relaciones del papa Pablo VI con las masas católicas, de las que se puede afirmar con toda seguridad que son contrarrevolucionarias, ya que casi ninguno de sus fieles desearon o imaginaron ninguno de los cambios que trajo consigo el Concilio Vaticano II, y sobre todo el período posconciliar. Este los encontró inermes para afrontar los cambios propuestos y para resistir la desdichada tormenta que desencadenaron. Hasta entonces la Iglesia había sido un baluarte de la contrarrevolución desde que San Pedro recibió las llaves del Reino. Sin embargo, fue tan rápido el trabajo de demolición de esta fortaleza que en el momento en que murió Juan XXIII, y le sucedió Pablo VI en junio de 1963, todo el edificio se hallaba cuarteado y las fisuras llegaban incluso a los fundamentos doctrinales del sagrado magisterio.

Evidentemente, 1789 había provocado en ella, al igual que en la monarquía, un considerable trastorno. A lo largo de siglo y medio fue difícil evaluar realmente los estragos ocasionados; solamente los contrarrevolucionarios habían podido percibir los alcances de la derrota sufrida en el terreno espiritual, ya que para los revolucionarios el drama era un simple episodio de la lucha de la ciencia contra la superstición, condenada esta última a ser disipada poco a poco. Tanto la forma como el contenido de la institución eclesiástica estaban aparentemente intactos; habíanse experimentado algunos retrocesos, pero estaban compensados por algunos avances. En el capítulo de los primeros podemos incluir las leyes francesas de 1905, todas de signo marcadamente laicista; entre los segundos, el concordato de 1929. Ni la conquista del poder en Rusia por los boloheviques parecía afectarle demasiado, ya que el detrimento mayor estaba en el pasivo de la iglesia greco-ortodoxa [15]. Con una acertada comparación el padre Congar comparó el concilio, en su efecto para la Iglesia, a la

[15] Roma esperaba que la influencia católica en Rusia sería más profunda tras la retirada forzosa de la Iglesia ortodoxa.

revolución rusa de octubre, semejanza muy acertada, ya que el desvalido rebaño de fieles sufrió en el posconcilio por parte de su jerarquía una especie de terrorismo espiritual que no había conocido antecedentes en la historia.

Estaba en peligro algo más que la simple fe de quinientos millones de católicos; un abismo de incredulidad se abría a los flancos de los fieles cristianos: todos los valores individuales y sociales, los mismos fundamentos del mundo se derrumbaban, arrastrando hacia el precipicio las posiciones contrarrevolucionarias y todo el orden que se afianzaba en ellas. He escrito en las páginas iniciales de esta obra que la razón de la fe monárquica está en la creencia de que el monarca comulga con Dios. Sin embargo, la caída de la monarquía no supuso para los contrarrevolucionarios ningún vacío espiritual, ya que si la monarquía dependía de la Iglesia, ésta no dependía de la monarquía, todo lo cual se puede extender a las instituciones contrarrevolucionarias en conjunto. Pero con el hundimiento de la Iglesia, surge una "nada" ontológica destructora del "sentido" y del "significado" de los seres y de las cosas, que en el mejor de los casos produce su flotación en el vacío.

En tal sentido, muy real, puede decirse que la Iglesia se ha convertido para un contrarrevolucionario, incluso si no es creyente, en un último refugio sobre cuya existencia y derechos no se puede transigir. Algunos católicos, no obstante, creen que dentro de la Iglesia se pueden establecer matices y distinciones entre lo sustancial y lo accidental, entre la fe y el dogma, por ejemplo, y la práctica religiosa; entre las instituciones y los aspectos externos del culto. Sin embargo, se percibe inmediatamente que cualesquiera que sean estas distinciones y la legitimidad que posean, el creyente no está en la situación de quien pueda querer decidir o escoger, o insistir en un determinado aspecto para sacrificar otro. Si los aspectos de la fe son múltiples, ésta es una, y el creyente sufre un perjuicio serio cuando se le dice que una de sus prácticas debe omitirse, que las palabras sagradas deben sufrir modificaciones, que deben surgir formulaciones nuevas para sus plegarias, su liturgia, su parroquia y el catecismo. Sospecha que acaso lo que hoy sigue creyendo como esencial mañana le será nuevamente escamoteado. La estructura monárquica

de la Iglesia, con su sistema de decisión centralizada, no le permite al católico la estrategia individual de repliegues temporales para volver posteriormente a reconquistar los terrenos perdidos. Cada embate sucesivo le mina el suelo que pisa, la roca firme se pulveriza y todo lo que puede esperar angustiado es que lo esencial por lo menos se preserve y restaure.

Evidentemente la situación del papa Pablo VI, como pseudo-héroe contrarrevolucionario, varía considerablemente en relación al caso que acabamos de contemplar. Los contrarrevolucionarios que forman en las filas de la Iglesia no le han considerado jamás como el hombre capaz de cambiar el curso de una situación. Ya desde los años en que era arzobispo de Milán, se le conocía como hombre de mente liberal, presto a las transacciones, a pesar de haber sido en su juventud un admirador ferviente de Jacques Maritain, quien, como se sabe, había militado en su juventud en las filas maurrasianas. Todo lo que faltaba a Montini de estilo, dotes persuasivas, brillantez y poder de fascinación quedaba suplido por el contexto eclesiástico, que completaba su personalidad con el carisma de la púrpura y de la jerarquía. Adviértase que si el pseudo-héroe contrarrevolucionario secular debe poseer este carisma por naturaleza, el héroe eclesiástico no lo precisa, porque se lo confiere ya la Iglesia. El papa tiene un "rol" que es hierático por excelencia, ha sido elegido por el Espíritu Santo para estar en contacto directo con Dios. No importa que sea cierto lo que asegura el rumor conocido de que Pablo VI sea un papa de compromiso; el hecho es que, por haber sido elegido, ha obtenido el estatuto de héroe contrarrevolucionario.

Nadie podrá negar que ha recibido el sumo pontificado en una situación sumamente crítica. Aunque los "revolucionarios" católicos tuvieron en el momento de su elevación al solio pontificio más motivos para alegrarse de ello que los contrarrevolucionarios (caso inverso al del general De Gaulle), estos últimos estaban dispuestos a ofrecerle su confianza por el simple hecho de que ya no era simplemente Montini, sino el papa; alguien que tenía como sagrado deber velar por la salvaguarda de la fe y la moral, es decir, de lo *esencial*. Similarmente al caso del general De Gaulle, podemos preguntarnos por qué razones Pablo VI, héroe contrarrevolucionario no por elección,

sino por promoción, pero de todas maneras cargado de responsabilidades históricas, no ha respondido a la confianza que se había depositado en él y ha seguido el proceso inverso, arriba descrito genéricamente. Sería vano dejar para futuros historiadores la oportunidad de interpretar exactamente la línea seguida por Pablo VI en medio de tanta confusión como actualmente encontramos, al percibir las numerosas tendencias que parecen orientar su acción. Hoy todavía se puede reparar el daño que este papa ha producido a la Iglesia, a pesar de que de hecho se pueda dudar de que alguna vez sea curado. Pero hay que advertir que el perjuicio que padece la Iglesia es de incalculables proporciones, y el sufrimiento que se ha infligido a los fieles es el más acerbo que se ha padecido en el curso de dos milenios de historia cristiana, porque los autores son hombres de Iglesia y quienes lo padecen también. El padre Rouquette, eminente jesuita francés, escribía lo siguiente: "El papa ha manifestado repetidas veces su inquietud por los peligros que corre la fe tradicional en medio de las crispaciones que han surgido tras el concilio. Debería recordarse, sin embargo, como me ha dicho en Roma un amigo mío presbítero, que si las palabras de Pablo VI ponen en guardia sobre los excesos de los reformistas, sus decisiones van frecuentemente en la dirección de favorecer tales reformas" [16].

Todo sucede como si Pablo VI hubiese hecho un análisis de la situación comparable al que describíamos a propósito del general De Gaulle. Hecho tanto más significativo cuanto resulta difícil establecer un paralelo entre sus dos personalidades. Poca analogía guardan la decisión del general y la duda permanente del papa; la altivez del primero y la afabilidad un poco forzada del segundo. Pablo VI ha adquirido, sin embargo, por entrenamiento lo que De Gaulle poseía por temperamento. Se lo ha dado la atmósfera del Vaticano, la tradición diplomática, el apoyo incondicional de la curia. La semejanza de sus dos concepciones de la vida deriva de los esfuerzos que han hecho los revolucionarios a lo largo de los dos últimos siglos para minar los terrenos del estado y de la Iglesia, con la esperanza de alumbrar una utopía que fusionaría los esfuerzos y las funciones de

[16] *Etudes*, julio de 1969.

ambos, antes de suprimirlos. Muchas otras personas han hecho los mismos análisis y han llegado a idénticas conclusiones. Pero digamos una vez más que el héroe contrarrevolucionario es un caso peculiar por el hecho de que su pasado le ha preparado para pensar de forma diferente y para adoptar otra posición. Por eso, aquellos que deberían ser sus partidarios naturales quedan engañados por su actitud, estilo y discursos.

Hace ciento treinta años el patriota revolucionario Mazzini escribía al sacerdote rebelde Lammennais: "La condena del papado no ha sido decretada por nosotros, sino por Dios. Dios es quien llama ahora al pueblo a levantarse para hallar una nueva unidad que abrace los dos órdenes espiritual y temporal..., en nuestra época los fieles abandonarán al papa para recurrir a un concilio general de la Iglesia, es decir, a todos los creyentes. Este concilio será a la vez asamblea legislativa y asamblea constituyente" [17].

He elegido las declaraciones de Mazzini porque su alusión a un concilio hacen sus palabras sorprendentemente apropiadas al caso del Vaticano II y de sus secuelas. Pero hay que advertir que tales pasajes son muy abundantes en la literatura religiosa de los últimos años, cuya línea, por otra parte, se remonta a Marsilio de Padua y a Guillermo de Occam [18].

No tengo espacio aquí para explicar por qué en los años 60 mucho más que en otros se realizaron las previsiones de Mazzini. Como siempre ha sucedido, una serie de azares bastan para materializar aspiraciones largo tiempo formuladas en el plano intelectual. Las contingencias fueron esta vez las producidas por la elección de un papa de ánimo muy simple, que murió sin comprender la magnitud de las fuerzas que había hecho explotar: la contaminación ideológica de un clero y de unos teólogos que han sucumbido a la moda de las filosofías de Hegel, de Marx y de Heidegger, y la de un segundo papa, vacilante y liberal, que da un paso atrás después de haber avanzado, que se encuentra escindido entre su afecto a las creencias cristianas y

[17] En E. E. Y. Hales, *Pio Novo*, New York, Kennedy and Sons, 1959, página 110.

[18] Sobre este tema véase mi libro *The decline of the intellectual*, New York, Meridian Books, 1961.

su confianza en la democracia. Por ello se ha dicho de Pablo VI, con expresión afortunada, que tiene el corazón a la izquierda y el espíritu a la derecha.

Planteadas las cosas de esta forma, el papa, mucho más que en el caso de De Gaulle, tiene asegurado el apoyo de los contrarrevolucionarios, estos pobres contrarrevolucionarios católicos, abandonados, o peor todavía, aterrorizados por sus curas, monseñores, obispos y teólogos, que ya no tienen otra morada de refugio que el bastión de lo sobrenatural, la silla de Pedro, de la que esperan por lo menos que proteja su fe. Esperanza totalmente razonable a primera vista, ya que el papa no es un líder elegido democráticamente, y preocupado por mantener su clientela para la próxima elección; además, la doctrina de la Iglesia no es una constitución que se pueda modificar, desdeñar o reemplazar por otra, como ha sido el caso de las constituciones y leyes francesas, después de 1958. Sin embargo, si consideramos el caso del pseudo-héroe contrarrevolucionario como el producto de la actual situación, se comprende rápidamente que no está obligado a volverse contra sus partidarios; pero de hecho esto es lo que hace. Su análisis de la coyuntura histórica le hace concluir, en función de la situación y del poder de las diferentes facciones, que el poder se encuentra en el campo contrario, y que no se puede gobernar contra movimientos bien coordinados y las voces perfectamente orquestadas del bando opuesto.

Con toda justicia se ha venido diciendo siempre que ningún movimiento nuevo, ningún genio, por extraordinario que fuese, podría causar impresión sobre una institución tan antigua, tan experimentada y tan sabia. Ni las órdenes mendicantes ni la doctrina de Tomás de Aquino fueron aceptados antes de haber sido puestos a prueba durante varios decenios. En nuestros días, han sido suficientes pocos años para introducir la revolución de la incredulidad en la ciudadela de la fe. La revolución posee métodos terroristas que han quebrado el ritmo de resistencia de la Iglesia, ese ritmo sabio que estaba constituido sistemáticamente por la oposición, la experimentación y finalmente la asimilación o el rechazo definitivos. La revolución ha encontrado una excelente ocasión con el Concilio para tomar por asalto la Iglesia, lo mismo que lo había hecho con la Bastilla o el Palacio de Invierno.

Lo mismo podría afirmarse del papel desempeñado por el gaullismo. Cuando los contrarrevolucionarios construyeron sus barricadas en Argelia y los militares prepararon su "putsch", y cuando París se puso a temblar bajo las bombas de plástico, De Gaulle apenas perdió su sangre fría, ya que continuaba siendo el árbitro de la situación. La vida continuaba en los cuarteles, en las oficinas de la administración pública y en los negocios con el ritmo habitual. Seis años más tarde de los acuerdos de Evian, cuando el general se proponía celebrar un decenio de poder y de prosperidad tranquila, un puñado de estudiantes revolucionarios provocaron la explosión sociopolítica que ni los militares golpistas ni los franceses de Argelia habían podido forzar. El estallido de mayo de 1968 no tenía origen en un problema concreto como era la pérdida de un trozo del territorio nacional, sino en unas cuantas abstracciones ideológicas, propagadas por docenas de libros y opúsculos, o discursos, que se trataba de llevar a la práctica [19]. Mientras que las consecuencias de 1962 fueron la independencia argelina y el consiguiente desplazamiento de un millón de franceses, que habían nacido y vivido en Argelia, 1968 obligó a realizar importantes reformas institucionales en el sentido de los slogans de los revolucionarios, tales como la reforma universitaria, etc.

El caso del presidente Nixon añade a los anteriores como una nueva ilustración práctica del principio invariable que hemos tratado de probar en las páginas precedentes: la total contradicción del "background" del personaje y de su política posterior a 1969. Anticomunista conocido e inteligente, fiel representante de la "mayoría silenciosa", expresión formulada por él mismo, Nixon pretendió definirse —de una manera más hábil que el senador Goldwater— como la persona que llevaría a cabo la necesaria reacción contra la política interior y extranjera del presidente John F. Kennedy. Sus partidarios le exigían fidelidad a la exigencia de "ley y orden", así como una revalorización de las posiciones occidentales frente a los imperios comunistas. En

[19] La participación, la sociedad de consumo, la universidad libre y la revolución cultural son algunos de los muchos slogans que podríamos citar aquí, y que suscitaron fuertes y apasionadas controversias.

igual medida, otro sector americano, la izquierda radical y progresista, le temía y le odiaba, y no dejaba de ver en él un espíritu estrecho, típico producto de la *middle America* pequeño burguesa o como tal reputada, puesto en el lugar del brillante universitario que era Kennedy.

La elección hecha por Nixon de apoyarse en la mayoría del electorado representaba una maniobra tan precisa como la de De Gaulle para basarse en la derecha francesa, diez años antes. Tratábase de conseguir dos cosas: poner fin a la anarquía de los espíritus, volver el orden a la calle y ganar paralelamente la prueba de fuerza contra la izquierda. Esta tenía un nombre: la guerra del Vietnam. Los conservadores americanos juzgaron que la pérdida de tal guerra tendría sobre la nación y su estabilidad moral, y sobre todo para el ejército, los mismos efectos debilitadores que la guerra de Argelia para Francia. En cuanto antiguo vicepresidente de Eisenhower, y protagonista de una célebre confrontación verbal con Khruschev en Moscú, Richard Nixon era un hombre de lo "esencial".

Una vez llegado a la Casa Blanca, Nixon cambió totalmente su imagen pública y defraudó las esperanzas de sus seguidores. Lejos de poner fin a la anarquía, contribuyó mucho más a ella por causa de su miedo de exasperar a la izquierda y por su ambición de llegar a ser *persona grata* a los intelectuales de las grandes universidades y de la prensa metropolitana; cosa que, por descontado, no consiguió en absoluto. En lugar de reforzar el poder imperial de los Estados Unidos en el mundo, el presidente decidió batirse en retirada, reconocer a sus enemigos y defraudar a sus aliados con el pretexto de dejarles en libertad para defenderse por sí mismos. La analogía con la conducta del general De Gaulle es completa: éste permitió que las naciones del imperio colonial francés quedasen liberadas. Nixon fue el artífice del plan americano de no intervenir en adelante en las "guerras de liberación" desencadenadas en los distintos países por Moscú y Pekín. De Gaulle liquidó la presencia francesa en Argelia, Nixon retiró sus tropas del Vietnam, firmando simbólicamente el acta del final de la expansión americana posterior a 1945. Esta retirada americana de Indochina, que ni siquiera había osado ordenar un presidente progresista (en un paralelo sorprendente con Guy Mollet en su actitud

sobre el problema de Argelia), fue un hecho consumado bajo el mandato de un presidente contrarrevolucionario.

Posteriormente se vio un desenlace ya proverbial: al pretender Nixon ser elegido para un segundo mandato, los contrarrevolucionarios, una buena parte de la mayoría silenciosa y los conservadores quedaron divididos: unos pensaban que lo "esencial" ya había sido traicionado por quien se había entregado a las fuerzas de izquierda pretendiendo ilusoriamente su apoyo; y otros, creyendo que Nixon continuaba compartiendo sus preocupaciones, pensaban que a lo largo de su segundo mandato impondría la buena política.

¿Podemos extrañarnos de que el poder revolucionario aparezca más fuerte que el de los contrarrevolucionarios? Todo lo que acabamos de decir tiene un alto valor demostrativo; la casi total ausencia de una red de prensa, radio y televisión, y de la capacidad de movilización rápida de la opinión de los adeptos, así como de congresos, jurados y festivales y, en suma, de dinero para subvenir a las diferentes necesidades que impone la acción, produce un vacío de poder que, de rechazo, desanima a los individuos capaces de buscarlo y les arroja al campo adverso. Los anteriores personajes citados y otros que podríamos haber traído a consideración también, estarían seguramente dispuestos a llevar a cabo una política diferente. Si decidieron otra cosa, fue porque analizaron la situación y concluyeron que no es posible gobernar contra la revolución, a pesar de que se pueda adoptar en apariencia un estilo contrarrevolucionario que aporte una gran cantidad de votos. Con lo cual queda consumado el proceso de autoengaño de los contrarrevolucionarios que confían en su personaje y sufren, sin haberlo previsto, una nueva derrota que puede resultar acaso definitiva.

Capítulo VII

¿Cuál es la situación de los contrarrevolucionarios en el período subsiguiente a la segunda guerra mundial? Si examinamos la literatura política producida por la contrarrevolución, advertiremos que en ella se entreveran dos constantes: por una parte, un profundo sentimiento de confusión y de incertidumbre y, por otra, una manifiesta incapacidad para entender y definir la época en que vivimos. Una causa de todo ello puede ser la aparición de grandes imperios comunistas, que hace presuponer que la época que comenzó en 1789 va a concluir con la materialización de la utopía avistada por los cerebros revolucionarios entonces y en 1917. Sin embargo, algunos escritores más prudentes han empezado a comprender que la promesa del comunismo, muy distinta de su influencia y de su poder actuales, se ha roto arrastrando a media humanidad a un callejón sin salida. Otros elementos complican el cuadro: por ejemplo, el auge de los Estados Unidos, país cuya política, en vez de revelarse como un factor de reacción, como predecían los análisis marxistas, se ha mostrado luchador por la libertad y el bienestar de los pueblos. Hombres como Koestler y Merleau-Ponty, escritores de convicciones revolucionarias al principio, descubrieron en seguida la contradicción y modificaron sus iniciales puntos de vista.

Por esta y otras razones, la clásica oposición izquierda-derecha, aparentemente nítida antes de 1945, acaso por haberse limitado solamente al área de la Europa continental, se complicó de una forma imprevista a los ojos de la mayoría. La no validez de los esquemas clásicos hace que quienes han pretendido hacer una exacta descripción de nuestra época no hayan encontrado una denominación precisa y se hayan contentado con expresiones ambivalentes del género de "socie-

dad industrial", "era industrial", etc. Así ha sucedido con Raymond Aron, J. K. Galbraith, e incluso con J. F. Kennedy.

La sociedad industrial, que es una realidad en ciertos países, y una simple esperanza en la mayoría de los restantes, es algo totalmente neutro desde el punto de vista ideológico y político, ya que su principal objetivo es la producción en abundancia de bienes y servicios, a la que viene a corresponder, naturalmente, el consumo en masa de éstos. Los dos términos de la ecuación dan la fórmula del bienestar material. Otro tercer factor debe añadírseles: una gigantesca burocracia para coordinar las numerosas nuevas funciones que ha asumido el estado, incluyendo aquí las de arbitraje entre ciudadanos y grupos, ya que el dinamismo de una sociedad como la que formamos es una fuente de incesantes conflictos renovados.

Hay que advertir que, a pesar de que la sociedad esté organizada en vistas a la consecución de los objetivos industriales y afirme profesar una total neutralidad ideológica, la orientación revolucionaria de preguerra aparece inalterable. Los medios que la hacen progresar son de naturaleza tecnológica, pero la interpretación filosófica subyacente a la gran empresa histórica que es el desarrollo sigue siendo íntegramente revolucionaria, ya que los valores de bienestar y progreso, declarados y aceptados como supremos, siguen siendo alumbrados por una mística de dominio del universo y del destino humano que nace de la mitología fáustica. Esto se advierte por el hecho de que cada vez que un sector de la población alcanza un nivel de vida más alto, los revolucionarios se apresuran a denunciar su "mentalidad rígida y conservadora de burgueses", y les lanzan acto seguido nuevos profetas y misioneros para convertirles a las ideas de progreso y de justicia, según la versión de sus propios movimientos políticos. Si los kulaks soviéticos, o los estratos mesocráticos de Sudamérica, logran cierta prosperidad y, por consiguiente, su actividad política se hace menos inconformista, entonces se les llena de sarcasmos, e incluso —si los revolucionarios detentan el poder exclusivo— pueden adoptar con ellos medidas muy cruentas. Lo que prueba que la revolución sólo se preocupa del bienestar para hacer slogans de cara a la galería, ya que lo que entonces pretenden es "la revolución en la revolución", según expresión propia.

Dicho con pocas palabras, lo cierto es que la neutralidad política y las satisfacciones sociales de la sociedad industrial son sólo aparentes; detrás de ellas y de sus confesadas preocupaciones se trasluce claramente el espíritu revolucionario nacido en 1789 y continuamente incrementado después. Así, no se puede afirmar que el espíritu de la revolución le amenaza en su misma razón de existir, ya que su esencia es fáustica. La única novedad del tema estriba en que el núcleo del conflicto se ha desplazado hacia el dominio espiritual, gravemente dañado a lo largo de los dos últimos siglos. La actitud de los revolucionarios hacia ella es doble. Por una parte, la favorecen, porque sus valores materialistas y su tolerancia intelectual pueden destruir las necesidades espirituales del hombre; y, por otro lado, la condenan, porque establece el dominio que los marxistas llaman "alienación" y Heidegger lo "inauténtico". Por esta maquiavélica razón, la sociedad industrial se ve simultáneamente criticada y sostenida por los revolucionarios.

La situación de los contrarrevolucionarios en medio de tal estado de cosas es la de unos pasajeros atados y amordazados dentro de un tren que se precipita sin frenos hacia el fondo del abismo, tren que ellos no pueden ni abandonar ni detener. A pesar de las señales de peligro y de que ciertas voces previenen a gritos de la catástrofe, unos conductores dementes siguen echando a la caldera más combustible. Así, en el curso de dos siglos, los revolucionarios han llenado el mundo de falsas ideas y el mundo vive el conflicto permanente de éstas y de la realidad; esta última las niega y las desafía, y se rebela contra ellas. "Nuestra era —dice Jean-Richard Bloch— es la de las guerras de religión, y también la de los conflictos de razas, y de continentes y de filosofías. Estas guerras son más crueles e implacables que las guerras tradicionales entre naciones. Nosotros somos los testigos de una inmensa guerra civil a escala mundial." Cada año, a medida que instituciones y comunidades que tradicionalmente representaban la moderación, la mesura y la razón, se arrojan en el torbellino con inconsciencia, aumenta el potencial de violencia y crueldad, porque quienes piensan que se va a realizar la utopía son más numerosos. Y como tal esperanza se ve continuamente defraudada y simultáneamente restaurada, las llamas del frenesí suben a mayor altura. Por eso el juego renovado

y cíclico de promesas y decepciones, promesas más sugestivas y decepciones más profundas, deforma poco a poco la realidad, la cual, por esa razón, ya sólo se considera como un campo de presencia o de ausencia de poder que estimula la sed de dominio, el despotismo o el resentimiento. El fin de la dialéctica hegeliana o lógica revolucionaria es la justificación de una dominación integral sobre la humanidad.

La dominación adopta dos formas principales, las únicas admitidas por el compromiso revolucionario en el terreno ideológico: la liberal, al estilo de 1789, y la colectivista, al estilo de Hegel y de la izquierda hegeliana. Ambas conducen en línea directa a la anarquía y al utopismo. El liberalismo desorganiza la comunidad en nombre de una libertad imposible y el colectivismo destruye las libertades en nombre de una comunidad imposible también. El mundo posterior a 1945 es una explosiva mezcla de los dos. Allí donde manda el comunismo, la libertad brilla por su ausencia, y los "valores comunitarios" son un engañabobos; allí donde reina la democracia, las comunidades se desintegran en nombre de una libertad falsa y aparente, ficticia y formal. Sólo si comprendemos que estas dos formas pertenecen a la misma raíz espiritual, que hemos intentado describir con detalle en el capítulo II, podremos percibir la dominación ideológica en la que nos debatimos.

Podríamos aducir aún muchos más ejemplos sobre los conflictos cada vez más violentos que oponen la realidad a los prejuicios ideológicos que han invadido nuestras mentes. Ilustrará esto la consideración atenta de las ideas de dos escritores revolucionarios y de buena fe.

En un artículo titulado "Volver a pensar la noción de progreso", Ignacio Silone afirma que la ciencia y la "democracia económica", a pesar de suavizar muchos sufrimientos, "no han podido producir una reforma paralela de los mecanismos de la conducta humana... alumbrando un nuevo tipo de ciudadano dotado de cualidades mentales y morales mucho más desarrolladas que antes... Hay que reconocer que los profetas de la emancipación social habían hecho sus cuentas olvidando la condición del viejo Adán" [1].

---

[1] *Encounter,* abril de 1968, pág. 27.

Las palabras de un revolucionario como Silone muestran claramente que el proyecto de crear un "nuevo Adán" estaba indisolublemente ligado a la revolución económica y científica de nuestra época. Con seguridad puede pensarse que este imposible sueño no era más que el elemento emocional indispensable para poner en marcha una maquinaria reformista. El resultado ha sido, sin embargo, que tal sueño ha falsificado el contenido de las reformas prometidas que debían ser estimuladas. Todavía se podría añadir algo más: ha confiscado las reformas en provecho propio y ha subordinado su proyecto a los propios fines, de forma que el sueño ha venido a ser más importante que la realidad, reformada o en trance de serlo.

También Jean-Marie Domenach viene en apoyo de nuestra tesis. Este escritor observa que los métodos degradantes de tortura "han pasado de la Rusia bolchevique a la Alemania hitleriana, de ella a la Francia liberada, y posteriormente a la Argelia libre. Ninguna doctrina filosófica o política es capaz de explicar o justificar esta transmisión" [2]. En estas palabras late la afirmación original de que la crueldad no es parte integrante de la naturaleza humana, sino una cuestión de régimen o de doctrina en que tales regímenes digan basarse. Pero ¿no es una simpleza insensata pensar que una determinada retórica, incorporada a un manifiesto ideológico, pueda terminar con las pasiones, la sed de venganza, o con los apetitos violentos que forman parte de las imperfecciones de la naturaleza humana?

El mundo, sin embargo, ha vivido creyendo tales postulados; así lo prueban los slogans que ha repetido incansablemente la propaganda durante siglo y medio: "libertad, igualdad y fraternidad", "transición pacífica hacia el socialismo", "socialismo de rostro humano", y todavía podríamos consignar muchos más.

Acontece que un fracaso político evidente convierte el terrorismo cultural en inevitable. El proceso revolucionario no termina nunca de saciarse, pero como se propone arrastrar todo a su torbellino, y como cualquier tradición e institución se deja anular por él, las contradicciones aparecen en seguida en su seno y las fisuras se acrecientan por momentos. La razón de esto es clara: la revolución es una actitud nega-

---

[2] J. M. Domenach, *Le Retour du tragique,* Seuil, 1967, pág. 203.

tiva; en el mejor de los casos es una crítica que no se propone destruir, pero nunca un principio de organización. La revolución no puede estabilizar jamás un estado de agitación permanente, que es lo que ella provoca y alimenta. Como escribía Karl Mannheim, "la actitud progresiva y revolucionaria lucha contra la realidad existente, no porque quiera simplemente reemplazarla por otra, sino porque aspira a crear un nuevo punto de partida para edificar nuevas construcciones" [3]. Este pensamiento, según el mismo autor, es abstracto, ya que se fundamenta en lo potencial y en lo posible. Tiene, sin embargo, una gran fuerza de arrastre por el hecho de ofrecer combinaciones poco habituales. Más arriba he citado ya las páginas de Pobedonostsev, cuando afirmaba la repugnancia de los seres humanos a abandonar un modo de pensamiento que, a pesar de ser inferior al nuevo, tiene la ventaja de hincar sus raíces en los más íntimos redaños de la personalidad.

No obstante la profundidad de esta observación, hay que señalar que solamente tiene valor para la mayoría de los hombres. Una pequeña y exigua minoría revolucionaria, así llamada porque es incapaz de satisfacerse con lo que el hombre ha adquirido por tradición y costumbre, entra en conflicto con la mayoría, con la estabilidad de las instituciones y con el orden establecido, o, dicho con otras palabras, choca con el mundo tal y como está hecho. "El pensamiento revolucionario —ha escrito Mannheim— extrae su fuerza del deseo de realizar el esquema racional y bien definido de un orden político y social perfecto" [4]. No es preciso ver en ello una contradicción entre la razón y la pasión: la impaciencia revolucionaria tiene sus causas en la pasión de reconstruir el mundo y de imponerle una estructura racional definitiva. Al destruir la realidad implacablemente, las ilusiones de cada etapa, la pasión se agiganta y se exacerba. Y en revancha se construye una ideología capaz de acercarse, al menos en teoría, a la utopía final. Esta ideología es siempre una simplificación, y los simplificadores, sean hegelianos, marxistas, existencialistas o estructuralistas, pretenden explicar la condición humana por un conflicto de ideas abstractas: "an sich und für sich", la abundancia y la escasez, el amo

[3] Karl MANNHEIM, "Conservative Thought", en *Essais on Sociology and Social Psychology*, 1953, pág. 103.
[4] *Ibíd.*, pág. 147.

y el esclavo, los capitalistas y el proletariado, o bien por medio de sistemas lingüísticos cerrados con todo su cortejo de definiciones.

Desde el interior de su sistema ideológico, las situaciones concretas y sus representaciones conceptuales, que no encajan en sus juicios, son declaradas manifestaciones de lo irracional, y ésa es la coartada que le sirve como excusa para explicar y justificar sus fracasos, cuando pretende encerrar la naturaleza en moldes proyectados al antojo de sus deseos. Por ello el revolucionario se considera moralmente capacitado para recurrir a la violencia y al terror [5].

El terror no es ninguna cosa nueva en la historia; sin embargo, hay que reconocer que ha adquirido una nueva dimensión en los últimos siglos. Roland Gaucher afirma que el terror contemporáneo ha nacido en la Rusia de 1879, cuando un grupo de jóvenes decidió hacer frente a la violencia zarista con la violencia clandestina y organizada [6]. En su obra sobre el terrorismo trata de dar una definición de éste en los siguientes términos: "Consiste en la persecución de objetivos de gran importancia con el mínimo de recursos humanos y materiales." Nosotros estamos de acuerdo con esta descripción, pero creemos poder completarla, ampliando su alcance y significación. Y así decimos que un acto terrorista es un acto de audacia y de desafío por el que una persona, una administración, una institución y un símbolo, considerados tradicionalmente como sagrados, se ven desacralizados. Su destino no es la destrucción física de una o varias personas, sino subvertir toda una comunidad en sus hábitos y costumbres, y finalmente en la creencia en la posibilidad de perpetuar un determinado estado de cosas. Cuando se produce un acto terrorista todo parece ya posible, una fisura parece abrirse en la totalidad de la existencia. Así podría decirse que el asesinato de Julio César, a pesar de ser súbito y violento, no fue un acto de terrorismo, porque César no había sido un legítimo representante del orden establecido, sino más bien un subvertidor del mismo, aunque con el ánimo de crear uno nuevo aprovechando los elementos

[5] Según Sartre, el terror debe ser producido en la sociedad permanentemente, ya que solamente por él puede un hombre mostrar a sus semejantes la "solicitud mortal" que experimenta hacia ellos, y así hacer de sus vecinos unos hermanos.
[6] Roland GAUCHER, *Les Terroristes*, París, Ed. Albin Michel, 1965, página 11.

del anterior. En cambio, la ejecución de Luis XVI, realizada un año más tarde de su prendimiento en Varennes, sí que era un acto de terror, ya que suponía el definitivo hundimiento del antiguo régimen, y la señal definitiva de que la comunidad había perdido su habitual centro de gravedad [7].

El terrorismo no se ejecuta solamente por medio de actos criminales de sangre; también existen formas de terrorismo verbal, como, por ejemplo, la contestación contra el papa por parte de los obispos y sacerdotes. Otro ejemplo podría ser el desafío dirigido al ciudadano por las obscenidades presentadas públicamente en obras de teatro, filmes, recitales y exposiciones. En cada uno de estos casos algo sumamente elevado queda rebajado hasta niveles ínfimos. En tal sentido se puede afirmar que el asesinato del papa sería un acto de gravedad mucho menor que un denuesto verbal; la bala disparada contra él atacaría al hombre, pero la palabra injuriosa se dirige a la autoridad papal tomándola como objeto de escarnio. El incendio de una universidad tampoco sería un acto terrorista; lo sería, en cambio, el allanamiento del despacho de su rector, porque la universidad está hecha para que se respete la función de enseñar.

El terror está hoy también presente en la filosofía y en la literatura, porque ya no se las considera, en buena lógica revolucionaria, como disciplinas de pensamiento o formas de arte, sino como un medio de extirpar las imágenes y las ideas tradicionales del hombre. Una bomba y un proyectil hieren y matan organismos, pero no pueden aniquilar o abolir símbolos o ideas. La palabra utilizada como un "antilogos" puede negarlos y abolirlos hasta la autoaniquilación y la degradación. En tal sentido son revolucionarias un gran número de teorías que hoy están de moda, ya que niegan al hombre en tanto que sujeto, lo aíslan en un mundo absurdo en el que pierde las coordenadas mismas de su ser. El psicoanálisis, el existencialismo, el marxismo y el estructuralismo, o reducen al hombre a unos datos elementales en los que ya resulta imposible reconocer su unidad, y en los que ya no tiene sentido ni la palabra "yo" ni la de "conciencia", o disminuyen

[7] Nietzsche estaba literalmente aterrorizado al comprender que Dios "había muerto". Su personaje Zaratustra anuncia la noticia como la más grave que han oído jamás los hombres.

tanto su entidad que ésta se disuelve en una estructura independiente de su subjetividad y que la sobrepasa. Esta empresa comenzó con el marqués de Sade, quien, incapaz de destruir a Dios, trató de destruir su imagen de las creaturas hechas por El. Los modernos descendientes del marqués no hacen ya a Dios el cumplimiento de atacarle directamente; incapaces de destruir al hombre, tratan de deteriorar sus mejores creaciones: las de la razón: el arte, la historia, la filosofía y la literatura.

Este terror es el que fomentan los actuales medios revolucionarios, y esta estrategia puede considerarse como la fase postrera de un proceso histórico en el que los contrarrevolucionarios se vieron reducidos a un status minoritario, posteriormente fueron aislados y finalmente se les rodeó con una muralla de silencio. Esta tercera fase es la del terror, el descrédito y la destrucción de los conceptos y de las formas contrarrevolucionarias; ya que se supone que con ello sobrevienen la derrota y la dispersión totales. Todo tiene una curiosa correspondencia con los misioneros que destruyen los ídolos paganos, apagan los fuegos sacrificiales e instilan en las almas desorientadas los elementos de un culto nuevo [8].

La novedad que muestra la polémica "revolución versus contrarrevolución" consiste en que el campo de batalla es principalmente cultural, es decir, espiritual. El poder destructivo inherente a la doctrina revolucionaria ha debilitado progresivamente todas las instituciones occidentales: la Iglesia, el ejército, los tribunales, la universidad, e inclusive la entera vida cultural [9]. La aceleración del proceso ha sido debida a la neutralidad de la sociedad industrial, que ha sabido saciar las exigencias más primarias de los pueblos, les ha ido prometiendo beneficios crecientes en el terreno material y ha cumplido en general sus promesas. Entre sus distintos grupos, los conflictos son permanentes; los gritos contra la injusticia se dejan oír por todas partes; sin

[8] Esta es la idea de Plinio Correa de Oliveira cuando escribe: "El revolucionario se afana en destruir en el espíritu del hombre contemporáneo el concepto de pecado y la distinción entre el bien y el mal" (*Revolución y contrarrevolución*, págs. 74-75).

[9] Es preciso entender esto en sentido maurrasiano: al privar al estado de su autoridad natural, la revolución ha logrado acumular entre sus manos todos los mecanismos de poder. De esta manera el estado interviene en los negocios de cada ciudadano sin hacerse respetar.

embargo, esta misma sociedad ha conseguido crear la impresión de que patrocina la justa redistribución de la riqueza y de que las masas tienen asegurado un porvenir lleno de bienestar. A esta etapa seguirá otra en la que las necesidades culturales se verán satisfechas. Lo que importa no es que se pueda gozar individualmente de tales beneficios, sino que éstos sean accesibles a todos. No hace al caso que la mayoría de los hombres vivan una vida sin lustre ni relieve; éstos penetran en sus vidas por los canales de los medios de comunicación, que les ofrecen una participación indirecta en la excitante civilización contemporánea. Se me podría objetar que la descripción que acabo de realizar es sobre todo valedera para la sociedad americana, y acaso haya en esto una parte de razón; pero, en mayor o menor medida, es cierto porque todas las sociedades occidentales participan del modelo de la "american way of life". Su influencia se ha extendido a lo largo y a lo ancho del mundo, y si los países que lo imitan no pueden igualar el standard americano, éste permanece como un ideal o meta a alcanzar, con lo que adquiere las proporciones de un mito.

Esta satisfacción generalizada de los miembros de la sociedad industrial ofrece a los revolucionarios un excelente terreno de actividad. El éxito de las ideas revolucionarias no depende de las deficientes condiciones materiales de la sociedad; se puede afirmar, por el contrario, que cuanto mayor sea el peso de la clase media en la estratificación social, más se dejarán arrastrar sus miembros por la seducción de las ideas subversivas en sus formas espirituales y culturales. En los capítulos I y III hemos visto de qué maneras la revolución francesa encontró un excelente caldo de cultivo entre los ricos y poderosos, y cómo sus principales protagonistas fueron miembros de los niveles mesocráticos y representantes de la monarquía, dejando al margen de la tarea revolucionaria a las clases más bajas, las cuales solamente fueron movilizadas una vez que el virus infeccionó totalmente a la élite cultivada.

En la actualidad, las "clases medias" de todas las sociedades industriales constituyen un enorme público, suficientemente alejado de las preocupaciones más acuciantes de la vida cotidiana como para dejarse influir y convencer por los slogans abstractos de la revolución. Trátese de adolescentes o de adultos, los miembros de este público

están siempre expuestos al bombardeo y a la contaminación de una cultura uniforme que se imparte en las aulas, en los teatros, en los periódicos y en las reuniones políticas, en la vida artística, en las iglesias y en las universidades. El éxito o la ubicuidad de tal cultura debe explicarse por las mismas causas que mueven el éxito de la sociedad industrial: satisfacer las necesidades inmediatas y anular la distancia existente entre el progreso material y una apertura creciente al mundo cultural.

El medio cultural de la sociedad industrial penetra cómodamente en las diferentes instituciones que hasta aquí han transmitido la herencia tradicional del pasado y han permanecido impregnadas del espíritu contrarrevolucionario. ¿Por qué tales instituciones, iglesias, tribunales y universidades se han inclinado al final ante la revolución? La ideología revolucionaria y romántica considera tales instituciones con desconfianza, ya que ve en ellas, lo mismo que en cualquier otra forma de estabilidad, un factor alienante y un obstáculo a la libre transmisión de las propias ideas. La revolución provoca en los espíritus de obispos, profesores y jueces el mismo fenómeno de duda que había provocado en Luis XVI y en sus ministros. Entonces la legitimidad jurídica, espiritual, universitaria, etc., pasa a las manos de sacerdotes, estudiantes, sociólogos y psicólogos, que, ganados para la causa de la revolución, llegan a ser árbitros de la situación, para convertirse posteriormente en dinamiteros de tales instituciones. En cada caso, los revolucionarios consiguen que nazca en el ánimo de todos la convicción de que ellos son la "nueva generación", la "vanguardia histórica" y los representantes de la virtud atropellada. Así, el traspaso de poderes se realiza sin que la misma institución se destruya, y además en nombre del progreso, de la renovación, del logro de una mayor eficacia, términos calcados en la retórica de la sociedad industrial.

Solamente muchos años más tarde, la sociedad percibe que se encuentra minada en profundidad, tras tantos años de sabotaje cultural ignorados oficialmente. En Francia, en China y en Estados Unidos, la revolución cultural ha conseguido dirigir la energía popular contra la sociedad industrial, sus resultados materiales y la utilización que ella hace del trabajo humano. El hecho de que ni Estados Unidos

ni Francia, países desarrollados, ni la China, que apenas ha salido del subdesarrollo, puedan permitirse el lujo de un atentado tan grande contra su producción industrial, no ha disminuido en nada la determinación con la que fue llevada a cabo tal revolución. Evidentemente, la revolución ha llegado a ser parte de la función gubernamental en todos los países aludidos, lo que muestra en qué forma sus objetivos adquirieron importancia entre los dirigentes de la sociedad industrial. Ya que esta última aparece como el medio más idóneo para que se realice la subversión cultural, porque la atención exclusiva que presta a los objetivos económicos y su optimismo propagandístico impiden toda consideración seria sobre problemas de cultura y espiritualidad.

¿Están preparados los contrarrevolucionarios para resistir este último asalto espiritual y cultural? Ya hemos visto que durante los dos últimos siglos, el contrarrevolucionario ha sido un resistente no sólo político, sino cultural. Hasta mediados del siglo xx, este "rol" fue muy mal comprendido, porque, incluso cuando los revolucionarios realizaban la conquista del poder político, las formas tradicionales de la cultura y de la espiritualidad tenían una fuerza suficiente para seguir arraigadas en el pueblo, y así, a pesar de los cambios políticos, los fundamentos culturales y espirituales no cambiaban. De ahí la débil influencia y el relativo aislamiento de los críticos contrarrevolucionarios contra la cultura, acusados de proteger intereses económicos y políticos bajo el disfraz de crítica cultural. El primer crítico contrarrevolucionario que fue creído y no clasificado como un trasnochado aristócrata, lleno de prejuicios, fue Ortega y Gasset. Cuando apareció *La rebelión de las masas,* se hizo evidente que la sociedad democrática y liberal sólo subsistiría en tanto que las actitudes prerrevolucionarias siguiesen prevaleciendo y constituyesen su fundamento.

A pesar de que gran número de hombres reflexivos se unieron a la causa contrarrevolucionaria, ésta continúa siendo incapaz de impregnar en profundidad a la sociedad posterior a 1945. Su impotencia sigue siendo análoga a la de 1817, cuando Joseph de Maistre escribía al conde de Stolberg, su amigo, con la finalidad de anunciarle la publicación de una serie de libros contrarrevolucionarios "vendidos a precio asequible, a veces cedidos gratis, para facilitar la circulación de la buena doctrina en todos los lugares del estado". Pretendiendo

que estos libros "fuesen una neutralización de las siniestras ideas propagadas en el siglo anterior" (alusión a los filósofos ilustrados y francmasones, que habían obtenido un éxito tan deplorable). Adviértase, sin embargo, que la posición contrarrevolucionaria llegó a ser sólo de "reacción" y nunca de iniciativa, como ya era costumbre. Por esto la literatura contrarrevolucionaria se contenta con mostrar cómo y por qué la situación presente de la sociedad no corresponde ni se adapta al esquema racional de los revolucionarios. Es decir, constituye un compendio de refutaciones que, por muy brillantes que sean, siempre caen en el vacío, ya que solamente hablan de cosas concretas y verificables, y no poseen la misma pasión que conduce a los revolucionarios a la acción, apasionamiento que los contrarrevolucionarios desdeñan como bastardo. Para los revolucionarios, por el contrario, es suficiente que se dé una *situación* aprovechable para que la lógica de su pasión les fuerce a procurar nuevos disturbios. El contrarrevolucionario, tradicionalista y deseoso de concretar sus análisis de los hechos, prefiere hacer un inventario del pasado para comprender el presente, que no es más que una resultante de aquél. Así, su objetivo no es nunca la acción, ni tratar de dominar las situaciones de una manera fáustica como los agonistas del campo contrario; se contenta simplemente con explicar la naturaleza del lazo que vincula estrechamente el presente con el ayer, para lograr que el porvenir no rompa la continuidad. Esa es la razón por la que viejos revolucionarios, convertidos a la contrarrevolución, se convierten también a la religión, ya que ven en el dogma del pecado original una explicación de su inquietud original y de su creencia presente en la inmutabilidad de la naturaleza humana.

En esta obra no decidiremos si hace falta llamar a tal actitud parálisis política. Nos contentaremos con denominarla, como antes lo hemos hecho, "actitud de reacción", y no de iniciativa, la cual no es ni mucho menos una parálisis, ya que puede obtener sus metas con éxito e ir deteniendo indefinidamente la empresa revolucionaria. Pero lo que no conseguirá nunca es suscitar el entusiasmo popular, sino que aparecerá siempre precaria y estará perpetuamente amenazada de erosión. Willmore Kendall, a pesar de advertir el hecho de existir en U. S. A. un gran número de victorias conservadoras en el Congreso,

nunca cesaba de advertir que "nos encontramos en presencia de una revolución liberal en sentido estricto, cuyo proyecto es —según la expresión de Maquiavelo— constituir nuevos órdenes y modas. El conservadurismo es primera y principalmente la resistencia a esta revolución" [10].

Simultáneamente Kendall reconocía, junto con De Maistre y otros, que la contrarrevolución está todavía, en razón de sus límites, confinada en un estadio preoperatorio. El mismo autor se plantea así la cuestión: ¿Cómo y cuándo se podrá formar en Estados Unidos un movimiento contrarrevolucionario y conservador? ¿Cuándo adquirirá éste una mentalidad suficientemente cristalizada como para producir una doctrina coherente y una estrategia global? Las respuestas ofrecidas por Kendall merecen ser citadas en bloque. "Esto sucederá cuando los bastiones de la resistencia conservadora sean conscientes unos de otros, y cuando, en lugar de dispersarse, se unan; y cuando se hayan unido, establezcan entre ellos una serie de lazos sin los cuales nunca podrán afrontar una lucha en gran escala" [11].

La cuestión principal es si los contrarrevolucionarios han comprendido ya la *naturaleza* y el *estatuto* de la revolución. Si en capítulos precedentes hemos podido hablar de la "revolución de nuestra época", es porque después de 1917, y sobre todo después de 1945, asistimos ya no a explosiones esporádicas, sino a un estado de revolución permanente. La revolución no se limita simplemente a un solo objetivo como el bienestar, la independencia nacional o la emancipación de un grupo social; nos encontramos frente a un estilo y a un contenido revolucionarios generalizados; frente a un nihilismo rabioso y gratuito, que engendra un terror permanente y se ejerce sin discriminación.

Nuestro siglo, al igual que el siglo XVIII, conoce una revolución que no tiene nada que ver con la realidad concreta. Se puede decir que ella sigue su camino, sin conceder importancia ni atención a las necesidades reales y a los abusos efectivos, o a los auténticos problemas de justicia. Y así somete al pueblo indefenso a nuevas tormentas, atemoriza a los pacíficos ciudadanos de las sociedades bien ordenadas, provoca la recesión económica, impide a los jóvenes la dedicación al estudio;

[10] Willmore KENDALL, *The Conservative Affirmation*, pág. 10.
[11] *Ibíd.*, pág. 19.

escandaliza a los fieles. En otras palabras: como siempre ha sucedido, son los pobres quienes más sufren.

El conflicto revolucionario se sitúa en el núcleo mismo de la moderna república de las letras, y en la dirección de la sociedad industrial. Esta última no es más que una burocracia cuya conciencia de legitimidad proviene del mandato conferido por la sociedad misma. Mandato incierto y sometido a revisión en cada recesión. Con lo cual estamos en una situación análoga en todo a la de la Francia prerrevolucionaria, pero con un cariz extremadamente más grave. Los hombres que están en el poder son también producto de la revolución y participan en su juego. Ninguna barrera de sana razón o de sólido sentido moral les separa de la "república de las letras", y antes de que la revolución estalle en sus hogares y despachos, profesan la firme convicción de que la legitimidad está en la calle y en los salones, y que las instituciones sólo están para ofrecer situación de empleo confortable. Por el hecho de que el personal de la burocracia y el de la república de las letras es a veces el mismo —en una proporción mucho más elevada de como esto sucedía hace dos siglos—, los métodos e ideología de la revolución forman parte integrante del "stablishment" de nuestras sociedades. Con lo cual sus estructuras se ven continuamente demolidas, recompuestas de nuevo, vueltas a arruinar, para ser en seguida otra vez reconstruidas. Estamos ante un auténtico caso de obsolescencia social querida desde el interior; de una revolución cultural informe, que no tiene otro fin que sí misma.

Concebir una contrarrevolución no debería ser necesariamente concebir una conquista del poder político. Se ha demostrado muy a menudo que esto sólo puede ser una medida temporal o, peor todavía, un simple relevo. Sería preciso reformar la cultura, tomar el poder espiritual: lo cual tendría de por sí una influencia apaciguadora. Si surgiese ahora un nuevo Malaparte, tendría que enseñar a los contrarrevolucionarios algo mejor que una técnica de asalto al estado; debería aportar las palabras del espíritu y de la verdad a las instituciones occidentales.

En su análisis del panorama político y cultural posterior a 1945, los contrarrevolucionarios han visto emerger dos bastiones sobre el tu-

multo revolucionario: uno es la Iglesia católica y el otro los Estados Unidos. El resto aparece cubierto por la inundación: Europa está vencida, agotada y mutilada; el comunismo triunfante; los revolucionarios aparecen danzando invariablemente en torno a ese nuevo becerro de oro que son las Naciones Unidas; y el resto del mundo tratando de cortar los últimos lazos que le ligaban a Occidente, que yace extenuado y medio en ruinas. Ya he mostrado por qué razón la Iglesia católica ha sido, en tanto que encarnación de la fe religiosa y de la sabiduría política, desde 1789, la suprema garantía de la visión contrarrevolucionaria del mundo. En cuanto a sus relaciones con los Estados Unidos, hay que decir que tienen un nuevo aspecto.

Lo que más ha impresionado a los contrarrevolucionarios del mundo entero, tanto europeos como americanos, es la continuidad de la sociedad y del estado norteamericanos. Estados Unidos es hoy una nación que ha conseguido escapar a la influencia jacobina; su estado funciona como una democracia parlamentaria, que por haber aumentado la autonomía regional y las libertades locales, suscitó la admiración de Maurras y de Tocqueville. Otro filósofo contrarrevolucionario, Eric Voegelin, señalaba que la causa de esta salud socio-política descansaba en el hecho de que Estados Unidos había hecho su revolución antes de que el modernismo viniese a destruir el edificio occidental. Así, los Estados Unidos han asimilado plenamente, a la hora de formular su ideología nacional, lo más esencial de la herencia cristiana de Occidente. A pesar de que algunos de los padres de la patria estuviesen ligeramente imbuidos de la ideología liberal del "Siglo de las Luces", sigue escribiendo el citado autor, "la democracia inglesa y la norteamericana representan la estructura más antigua y mejor consolidada de la civilización occidental" [12].

Esto, naturalmente, no debe conducirnos a negar que en tal admiración se ignoran muchas ambigüedades, y que la sociedad americana, considerada aisladamente de su gobierno y de su constitución, presenta una variada gama de aspectos que ofrecen muchos motivos de inquietud para un contrarrevolucionario. Por ejemplo, que su pluralismo esté realmente motivado por el imperio de los valores materiales

[12] Eric Voegelin, *The New Science of Politics,* Chicago, University of Chicago Press, 1952, pág. 189.

sobre la totalidad de la vida y, además, que este país no constituya una nación en el sentido tradicional de una herencia común, de origen divino y universalmente compartida. La orientación hacia su propio futuro presenta las condiciones precisas que se pueden denominar revolucionarias. Sin embargo, y éste es un hecho que se sale de las previsiones lógicas revolucionarias y contrarrevolucionarias, los Estados Unidos han probado ampliamente su gran capacidad de resolver los conflictos surgidos en medio de gravísimas crisis, tanto nacionales como internacionales, sin mermar lo más mínimo las libertades públicas. Dicho de otra forma: mientras los derechos de los ciudadanos han encontrado una garantía sustancial e incluso se han visto incrementados, la continuidad del régimen no ha fallado. Este tipo de democracia sí que puede ser aceptada por los contrarrevolucionarios, ya que supone una legitimidad aceptada, y no es un principio de división, sino de unión.

La Iglesia católica y la tradición política anglosajona, encarnadas en sus respectivas instituciones, son las únicas entidades que conservan los vestigios del mundo prerrevolucionario. Esto explica los violentos ataques que han sufrido después de 1945 desde el lado revolucionario. Naturalmente, ni la Iglesia ni los Estados Unidos están al mismo nivel, y difícilmente se puede establecer una comparación entre ambos, a no ser por el hecho de que los dos coordinan sus acciones en favor de la noción de orden.

No existe ninguna razón para pensar que los revolucionarios no se saldrán con la suya. La experiencia enseña que los que se oponen a la revolución se ven forzados a adoptar una posición contrarrevolucionaria que encuentra grandes dificultades. La historia de los veinticinco últimos años muestra palmariamente que se ha producido una debilitación progresiva y gradual de la influencia de la Iglesia en el dominio espiritual y cultural, en análoga proporción con la disminución de la influencia internacional americana en el plano político. Mi análisis sigue siendo válido. Si los medios de difusión han establecido los términos del debate y han fijado la imagen misma de cada uno de los combatientes, no nos debe extrañar la parálisis que muestran la Iglesia y los Estados Unidos, para mostrar sus puntos de vista sobre la cuestión. Todos somos testigos de la paradoja de

que, contando con numerosos efectivos, los revolucionarios los hacen aparecer como aquejados de una decrepitud irremontable, que les torna incapaces de responder adecuadamente a los problemas del mundo actual, al que parecen oponerse con todas sus fuerzas. No hay que olvidar que quien fija la fisonomía legítima del mundo moderno es el pensamiento revolucionario.

En el caso de los Estados Unidos, se puede observar a una sociedad en la que no existe el virus de la lucha de clases ni la envidia, sino que, por el contrario, están en ella vigentes la cooperación y la libre competencia que ofrece a todos igualdad de oportunidades. El fermento revolucionario no ha podido corromper todavía a esta sociedad en sus distintos estamentos, porque los emigrantes, las minorías raciales y los obreros no han tenido otro ideal que "americanizarse", lo que equivale a decir que han estado deseando por encima de todo conseguir el status y el bienestar de las clases medias. Las posibilidades ofrecidas para ello eran abundantes; por ello, para la revolución el camino más sencillo era minar los cimientos espirituales y culturales para secularizar la ética puritana. La significación general de la revolución en la vida religiosa, cultural y universitaria es la formación de un "anti-ideal" contradictorio con el que impulsaba a obrar a los primeros emigrantes.

Ya hemos visto en el capítulo VI de esta obra de qué forma la Iglesia se ha visto invadida por la revolución [13]. La secularización de la fe, la disolución de la disciplina y la negación del magisterio se suceden, invirtiendo la lógica de los valores sobrenaturales. La causa ha sido la corrosiva penetración de las ideologías inmanentistas, producida por los medios de comunicación, que han logrado crear dentro de la misma Iglesia "quintas columnas". Y así, simultáneamente, destruyen reputaciones, crean otras nuevas, interpretan tendenciosamente las expresiones de los mensajes pontificios y de las encíclicas papales, y colocan a la Iglesia frente al hecho cumplido [14]. Coronando finalmente sus actividades al establecer ante la opinión pública una especie de jerarquía paralela a la legítima, sugiriendo que ha nacido un nuevo magisterio que representa la nueva autoridad de la Iglesia del mañana.

Resumiendo nuestro pensamiento, diremos que el asalto organizado e implacable de los revolucionarios ha alcanzado a Estados Unidos, en cuanto encarnación de un orden socio-político que databa de 1789, y a la Iglesia, porque representaba el orden trascendental. Se puede afirmar que la civilización occidental terminará el día en que Estados Unidos y la Iglesia católica se unan a la revolución. Cosa que está a punto de cumplirse: en Estados Unidos, después de 1967-68; y en la Iglesia, después del concilio Vaticano II.

Con esto hemos llegado al final del libro. Pero su última página no puede ser un epílogo, porque no hay epílogo para esta historia. Esta no ha terminado todavía; aunque triunfe la revolución, no podrá edificar un orden durable, ya que de sus turbias entrañas sólo puede nacer un estado de permanente desorden, en el que las distintas situaciones se sucederán a un ritmo desenfrenado, porque la revolución está destinada a romper cualquier orden, incluso el que ella establezca momentáneamente. Un régimen revolucionario sólo puede mantenerse si una clase que se beneficia de él lo dirige con férrea mano. Por esta razón, una victoria revolucionaria entraña un terrible estancamiento. Por el contrario, si la revolución no consigue triunfar, se convierte en un factor de destrucción en una sociedad no revolucionaria, mina sus bases y la mantiene en un estado de terror. La tarea de los contrarrevolucionarios consiste en defender los principios que mantienen la sociedad en la estabilidad y en el orden. No se trata de una tarea espectacular, ya que la lucha contrarrevolucionaria no puede tener una victoria final, ni éxitos en el foro público. Sus victorias son las satisfacciones del corazón y del espíritu. Se trata de una tarea sin final, de una carga cotidiana. Y así, día tras día, debemos ir cumpliéndola con inagotable perseverancia.

---

[13] Para el estudio de este fenómeno cfr. mi libro *Oecumenism or New Reformation?* 1968.

[14] Un caso elocuente es la traducción a lenguas vulgares de la encíclica *Mater et Magistra.* El papa Juan XXIII hablaba en ella de "desarrollo del fenómeno social" y de la "multiplicación de las relaciones sociales". En ningún pasaje aparece la palabra "socialisatio", y, sin embargo, las traducciones hablan de *socialización.* Hay que decir que en en el contexto italiano esta leve variación semántica venía a apoyar sutilmente la política de "apertura a sinistra", y por otra parte también se quería dar a entender que la Iglesia ya no era opuesta al socialismo.

INDICE